اتحاد الكتاب العرب
دمشق

مجلة التراث العربي

مجلة فصلية مُحكَمَة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العدد المزدوج (١٤٨-١٤٩) شتاء ـ ربيع ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م



ندوة الاحتفال
بيوم
اللغة الأم

مجلة التراث العربي

مجلّة فَصْليّة مُحكَّمة تصدر عن اتحاد الكُتّاب العرب بدمشق

العدد المزدوج (١٤٨-١٤٩) شتاء-ربيع ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي،

دمشق - ص.ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني: E-mail:aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu.sy

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد:	١٦٠٠ ل.س
في الأقطار العربية للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٠٠) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٣٠٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر:	٢٠٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٥٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي:	١٥٠٠٠ ل.س أو (٣٥٠) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب:	٤٠٠ ل.س

للاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

شروط النشر في مجلة التراث العربي

١ ـ أن يكون البحث ذا صلة وثيقة بالتراث العربي .

٢ ـ جدة البحث، وتقيده بالمنهج العلمي الدقيق، والتزامه الموضوعية، والتوثيق والتخريج، والسلامة اللغوية .

٣ ـ تقديم البحث منضداً على الحاسوب، ومشفوعا بقرص مدمج (CD) فضلاً عن النسخة الورقية

٤ ـ أن يراعي البحث علامات الترقيم، وأن لا يتجاوز الحجم مع الهوامش والمصادر والمراجع، خمساً وعشرين صفحة.
وبما لا يتجاوز ستة آلاف كلمة.

٥ ـ توثيق البحث علمياً وفق الأسس المعتمدة في المجلات الجامعية السورية المحكمة، ولاسيما مجلة جامعة دمشق.

٦ ـ تقديم البحث مشفوعاً بملخص مناسب، وسيرة علمية و ذاتية لمؤلفه، تبين موقعه من الوظائف العلمية، وعنوانه.

٧. يجري تحكيم البحث، وفق الأسس المعتمدة في المجلة والمتطابقة مع المجلات الجامعية المحكمة.

٨ ـ ترتيب البحوث في كل عدد، يخضع للأسس الفنية المعتمدة في المجلة من دون مراعاة مكانة الكاتب العلمية والثقافية.

٩ ـ يمنح مؤلف البحث موافقة علمية على النشر بعد تحكيمه بناء على طلبه، مرَّة واحدة في السنة

١٠ ـ لا تنشر المجلة الأبحاث المنشورة سابقاً، ويتعهد الباحث بذلك وفق التعهد المعلن.

١١ ـ ذكر البريد الإلكتروني لسهولة التواصل.

التوزيع في الجمهورية العربية السورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

فاكس: ٢١٢٢٥٣٢ / هاتف: ٢١٢٧٧٩٧ / ص.ب: ١٢٠٣٥

في هذا العدد من التراث العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

التراث العربي
العدد (١٤٨- ١٤٩)/ شتاء-ربيع/ ٢٠١٨

أبو البقاء الرنْدي ونونيته الرثائية

بقلم د.علي دياب

أبو البقاء الرنْدي، هو صالح بن أبي الحسن يزيد بن صالح بن موسى بن أبي القاسم بن علي ابن شريف، يكنّى بأبي الطيب وأبي البقاء، كان فقيهاً حافظاً متفنناً في النثر والنظم، وله مقامات ومختصر في الفرائض وكتاب اسمه الوافي أو(الكافي) في نظم القوافي.[١]

عاش أبو البقاء الرندي في القرن السابع الهجري، إذ ولد سنة إحدى وست مئة، وتوفي سنة أربع وثمانين وستمئة للهجرة، فشهد المأساة الأندلسية، وذلك بعد فترة من القوة عرفها العرب سواء في عصر الولاة عندما كانت الأندلس ولاية تابعة لدمشق في العصر الأموي، أو بعد أن استقلت مع تأسيس عبد الرحمن الداخل إمارته الأموية سنة ثمان وثلاثين ومئة للهجرة، وظلت كذلك طوال عصر الدولة الأموية، وهكذا إلى أن حصلت الفتنة، و تبيّنت خيوطها السوداء، بقيام دول متعددة فيه، عرفت بدويلات أو ملوك أو أمراء الطوائف، وهي تسمية واضحة الدلالة في وصف حالة الأندلس الذي توزّعته ممالك عدة، وإن تفاوتت في قوتها، وأهميتها ومساحتها ودورها في أحداث الأندلس، وبدأت قوى الفرنجة بمهاجمة هذه الممالك العربية، وأطلقوا على حملتهم هذه، حركة الاسترداد، ونحن نسميها حركة الاستغلاب، واستطاع ألفونسو السادس (الأذفونش)، أن يأخذ مدينة طليطلة عام ثمانية وسبعين وأربعمئة للهجرة،[٢] مع أنها كانت مدينة محصنة ومنيعة، وفي وسط الأندلس، ومهدداً بأخذ المزيد من تلك الممالك العربية، ويذكر المقري أن بعضهم ندب طليطلة قائلاً:

(١) المقرّي، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٤: ٤٨٦
(٢) الحجي، عبد الرحمن، التاريخ الأندلسي: ٣٣١

لثكلك كيف تبتسم الثغور سروراً بعدما سبيت ثغور

يطول عليّ ليلي، ربّ خطب يطول لهوله الليل القصير

ولا تهنوا وسلّوا كلّ عضب تهاب مضارباً منه النحور[٣]

ويذكر المؤرخون أن إيواء طليطلة لألفونسو السادس (الأذفونش) أيام نفيه كان نقمة عليها وسبباً للتعجيل بسقوطها، أو البدء بشن الحرب عليها وإسقاطها، إذ تمكن من خلال إقامته فيها، من معرفة دروبها وخططها، وتذكر الروايات، أن ألفونسو، استمع ذات يوم وهو متظاهر بالنوم إلى حديث المأمون مع وزرائه، في كيفية الدفاع عن طليطلة، واحتمال مهاجمة قوى الشمال لها[٤].

وعند دخوله إليها أي ألفونسو، أعطى أهلها الأمان، بضمان حرياتهم، واحترام شعائر دينهم وحقوقهم وحرمة مساجدهم، ولكنه بعد شهرين فقط نقض هذه العهود، وحوّل مسجد مدينة طليطلة الجامع إلى كنيسة، بقوة السلاح، مع العلم أنه قد نص في شروط تسليم المدينة إلى ألفونسو بـ "أن يحتفظ أهل المدينة، إلى الأبد بمسجدهم الجامع" [٥]

وبعد نزول النكبة بالأندلس من خلال سقوط طليطلة وما حولها، تصور ملك قشتالة أن أمراء الطوائف كافة، غدوا رهن إشارته، وطوع بنانه، وأنه سيقضي عليهم الواحد تلو الآخر، ولذلك علت مكانته بين ملوك الإفرنجة، وتسمّى بالإمبراطور، والعجيب في الأمر أن بعض ملوك الطوائف لم يحركوا ساكناً لنجدة طليطلة، وكأن الأمر لا يخصهم، بل إن عدداً منهم كان يرتمي على أعتاب ألفونسو، طالباً عونه، أو عارضاً له الخضوع، بذلة تأباها النفس العربية!! ونسي هؤلاء أن ألفونسو لا يفرق بين طليطلة وغيرها من القواعد الأندلسية، إلا أن أنانيتهم وعصبيتهم هي التي أعمتهم عما ينبغي عليهم القيام به، وهكذا استمر الحال إلى أن خضعت الأندلس لسلطة الموحّدين، إذ كانت عاصمة دولتهم مدينة اشبيلية التي لا تزال تحتفظ حتى اليوم بكثير من آثارهم الحضارية، وكانت يومها الدول الإسبانية خمساً وهي: قشتالة، وليون وأرغون ونافار والبرتغال، ومع بدايات القرن السابع ذابت دولتان منهما في دول ثلاث وهي: قشتالة وأرغون والبرتغال، فكانت قشتالة تهاجم الممالك العربية من الشمال والوسط، وأرغون من الشرق، والبرتغال من الغرب. آخر معركة انتصر فيها العرب في الأندلس هي وقعة الأرك عام واحد وتسعين وخمسمئة للهجرة، ضد ألفونسو الثامن ملك قشتالة، الذي استطاع أن يجمع جيوشه، وانضمام بدرو الثاني ملك أرغون إليه، أن ينتصروا

---

(٣) المرجع نفسه: ٣٣٢

(٤) المقرّي، ذكر سابقاً: ٤/ ٣٨٣ – ٣٨٤

(٥) المصدر نفسه: ٤/ ٤٤٧

على العرب في معركة العقاب على ابن المنصور الملقب بالناصر، وقد أخذت هذه الحرب صفة الحروب الصليبية، لما كان يقابلها في المشرق في الفترة إياها، ويذكر المؤرخون أن مُحَمَّد الناصر، المشؤوم على الأندلس جمع جموعاً اشتملت على ستمئة ألف مقاتل، ودخله الإعجاب بكثرة من معه من الجيوش، فصافى الإفرنج، فكانت عليه وعلى الجيش وقعة العقاب المشهورة، واستولى الإفرنج على أكثر الأندلس بعدها، ولم ينج من الستمئة ألف مقاتل غير عدد يسير جداً، لم يبلغ الألف فيما قيل، وهذه الوقعة هي الطّامة على الأندلس بل والمغرب أيضاً، وما ذاك إلا لسوء التدبير، فإن رجال الأندلس العارفين بقتال الإفرنج، استخف بهم الناصر ووزيره، فشنق بعضهم، ففسدت النّيات، وكان ذلك من بخت الإفرنج، وكانت وقعة العقاب هذه المشؤومة سنة تسع وستمئة للهجرة، ولم تقم بعدها للأندلسيين قائمة تحمد.(٦)

وبالتالي سقطت دولة الموحّدين، وظهرت دول ضعيفة ليست بقوة دولتي المرابطين والموحّدين، وتبع ذلك سقوط العديد من القواعد الأندلسية من جهات عدة، وبالمقابل ظهر ملوك أقوياء في الدول الإسبانية المجاورة، وإصرارهم على الاستمرار في السيطرة على المدن الأندلسية وإسقاطها في أيديهم، وفي خضم هذا التهاوي جاءت صرخات أبي البقاء لتثمر تعاوناً بين بني مرين في المغرب وبني نصر ملوك غرناطة دام مدة من الزمان، والشعرة التي قصمت ظهر البعير كان تنازل ابن الأحمر من ملوك بني نصر أو بني الأحمر، عن عدد من المدن والحصون، لفرناندو الثالث ملك قشتالة عام خمسة وستين وستمئة للهجرة، إذ لم يستطع رد هجمات الفرنجة من جهاتها الثلاث القشتالية والأرغونية والبرتغالية وعندها قال أبو البقاء نونيته، التي تقع في اثنين وأربعين بيتاً ويبدؤها:

لكل شيء إذا ما تم نقصان ... فلا يُغرّ بطيب العيش إنسان

وسنختار منها عدداً من الأبيات:

هي الأمور كما شاهدتها دولٌ ... من سرَّهُ زمنٌ ساءته أزمانُ

أين الملوك ذوو التيجان من يمنٍ ... وأين منهم أكاليلٌ وتيجانُ

فجائع الدهر أنواعٌ منوّعة ... وللزّمان مسرات وأحزانُ

دهى الجزيرة أمرٌ لا عزاء له ... هوى له أُحدٌ وانهدّ ثهلانُ

فاسأل بلنسيةَ ما شأنُ مرسيةٍ ... وأين شاطبةٌ أمْ أين جيَّانُ

قواعدٌ كنَّ أركانَ البلاد فما ... عسى البقاء إذا لم تبق أركان

(٦) المصدر نفسه: ٤/٣٨٣

وماشيًا مرحًا يلهيه موطنهُ أبعد حمصٍ تَغرُّ المرءَ أوطانُ
يا راكبين عتاقَ الخيلِ ضامرةً كأنها في مجال السبقِ عقبانُ
كم يستغيث بنا المستضعفون وهم قتلى وأسرى فما يهتز إنسان
يا ربَّ أمٍّ وطفلٍ حيلَ بينهما كما تفرّق أرواحٌ وأبدانُ
يقودُها العلجُ للمكروه مكرهةً والعينُ باكيةٌ والقلبُ حيرانُ(٧)

فهذه القصيدة لم تطغ على شعر رثاء الأندلس فحسب، بل طغت على شعر أبي البقاء نفسه، فكانت أم شعره، وأشهر نظمه على كثرة ما كتب ونظم، وهكذا نجد أن أبا البقاء الرندي، لم يدع أسلوباً يرفع فيه الغضب ويؤججه في نفس قارئ شعره إلا استخدمه، وقد أجاد في ذلك، فبدأها قائلاً: إن كل شيء إلى زوال، ولا خلود لأحد على وجه هذه البسيطة، وانتقل في عدد من الأبيات داعياً الآخرين إلى الاعتبار بمن سبقهم، من ملوك وإمبراطوريات مرت في سالف الزمان، ومن ثم بدأ مفصلاً في ما وقع للأندلس وما تعيشه من مآسٍ ونكبات ذاكراً المدن التي أخذها العدو بالقوة أو بالخديعة، متحسراً على ما حصل لهذه القواعد الأندلسية، ويختم بحثّ الآخرين من العرب وتحريضهم على نجدة أهل الأندلس إن كانوا ممن بقي في الأندلس أو من حكام العدوة الأخرى في المغرب، وبالفعل كان لشعره ما كان، ففعل فعله، وهزّ النفوس، وأبكى العيون، وأدمى القلوب، فاستحقت هذه القصيدة الخلود على مرّ الأزمان، وانتقلت من جيل إلى آخر، إلى أن وصلت إلينا نضرة كأنها من نظم يومنا هذا، ومع أنها زخرفت بشتى فنون القول، إلا أنها كانت نبضة فؤاد صادقة، بعيدة عن الزيف والصنعة والنظم الحرفي، وهنا أود القول: كأن التاريخ يعيد نفسه، ففي زماننا هذا ألسنا بحاجة لصرخات عدة، كصرخة أبي البقاء الرندي!! عندما نرى أنظمة عربية ترتمي في حضن عدو الأمة العربية، وتتهالك لكسب رضا الغرب الاستعماري الأوروبي والأميركي على حساب القضية القومية للأمة العربية، وتتآمر ضد شقيقاتها التي تتصدى لأعداء الأمة، وتدفع مليارات الدولارات لإجهاضها وإضعافها، وبالتالي إفساح المجال أمام العدو الصهيوني. ليسرح ويمرح، ويستمر في قضم الأرض وقتل أبناء شعبنا العربي الفلسطيني من أطفال ونساء وشيوخ، غير آبه لشرائع الدنيا، وأعراف البشر، وقرارات الأمم المتحدة، فهل من صرخة يكون لها الأثر كصرخة أبي البقاء، ويهب شعبنا العربي البطل في وجه أنظمته المتواطئة والتي أفصحت عن علاقتها مع العدو، الذي أصبح صديقاً!!! ويزيحها عن عروشها وممالكها، وتتوحد هذه الأمة وتعيد ألقها التاريخي عندما هزمت إمبراطوريات العالم ووصلت جيوشها إلى أقاصي الدنيا.

---

(٧) المصدر نفسه: ٤/ ٤٨٧-٤٨٨

محور

الأدب والنقد

التراث العربي
العدد (١٤٨ - ١٤٩)/ شتاء - ربيع / ٢٠١٨

تفاوت شعر الشاعر عنـد النقـاد العـرب القدمــاء

د. حسين علي الزعبي*

يتناول هذا البحث موقف النقاد القدماء من ظاهرة التفاوت الشعري في شعر الشاعر نفسه، إذ لا يخفى على أحد من المهتمين، أنّ الإبداع الشعري لا يأتي على وتيرة واحدة، وإنما تختلف مستوياته باختلاف لحظات إبداعه، ففي الوقت الذي يتجلى في فضائه شعر حسن جيد للشاعر، يقابله شعر متوسط، أو رديء ضعيف للشاعر نفسه .

وهذا ما تجلى في متابعة قدامى النقاد لهذه الظاهرة في الشعر العربي القديم، وما انتهوا إليه من تصورات تكشف عن طبيعة هذه الظاهرة الشعرية .

أشار ابن سلام الجمحي (**ت ٢٣١هـ**) إلى ظاهرة التفاوت في شعر الشاعر، إذ فسّر لقب (المهلِهل)، بمعنى اختلاف شعره، قال: "وإنما سُمّي مُهَلْهِلاً لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه، ومن ذلك قول النابغة:

أتاك بقــولٍ هَلْهَــلِ النّســجِ كــاذِبٍ   ولم يأت بالحــقِّ الــذي هــو ناصــعُ(١)

وتابع النقاد ظاهرة التفاوت عند الشاعر، فبيّن بعضهم أسبابها، وتحدّث آخرون عمّا وقع به بعض الشعراء من تفاوت في أساليبهم وطرائق تعبيرهم ومعانيهم.

وللتفاوت الشعري أسباب عديدة؛ منها:

النحل والانتحال: تحدّث ابن سلام الجمحي عن ظاهرة النحل في الشعر، وتعني أن ينسب إلى الشاعر شعر ليس له، ويعني الانتحال أن ينحل الشاعر شعر غيره، وروى أنّ النّحل يؤدي إلى التفاوت في شعر الشاعر، قال: "أخبرني أبو عبيدة أنّ ابن داوود بن متمِّم بن نويرة قدم البصرة...

* أستاذ مساعد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق، قسم اللغة العربية.

(١) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تح: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني . القاهرة، تا: ١٤٢هـ . ١٩٨٠م، ج١، ص٣٩.

فأتيته أنا وابن نوح العطارديّ، وسألناه عن شعر أبيه متمِّم... فلمّا نفذ شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلامٌ دون كلام متمِّم..."[١]

وعزز هذا السبب علي بن عبد العزيز الجرجاني، قال: "وقد كان قدم مكة أيام قيامي بها شيخ بدوي من بني عامر بن ربيعة؛ يدعى مطرف بن سفيان، فأنشدنا قصيدةً مدح بها جعفر بن مُحَمَّد الحسيني وجدتها متنافرة الأبيات، مختلفة الأطراف، بين عينٍ نادر، ومتوسط متقارب وضعيف ساقط فكنت كالمتعجب لما أراه من اضطرابها، وظهور تفاوتها؛ وامتحنت الشيخ فوجدت شعره إلى الضعف ما هو، فنحن كذلك إذ أتانا بعض من كان بقربه من أصحابنا، فسألناه عن العامري فأثبته معرفة، وذكر أنّه حضر الحيّ وقت تأهبه للوفادة، فرآه في نادي القوم، وقد جمع فتيان الحلّة، وأحداث القبيلة، فقال: إن شيخكم يريد امتداح هذا الشريف بمكة؛ فزوّدوه! فزوّده كلّ رجل منهم البيتين والثلاثة، ثم نظمها قصيدة، وإذا سبب ذلك التباين تفاضل القرائح، واختلاف الأفكار والهواجس"[٢]

الإبداع الشعري في باب الخير: قصد به النقاد القدماء تلك المعاني الأخلاقية والدينية، قال الأصمعي: "طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لانَ، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام، فلمّا دخل شعره في باب الخير ـ من مراثي النبي ﷺ وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم ـ لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول، مثل امرئ القيس، وزهير، والنابغة من صفات الديار والرّحل، والهجاء والمديح، والتشبيب بالنساء، وصفة الحمر والخيل والحروب والافتخار؛ فإذا أدخلته في باب الخير لان".[٣]

ويؤكد الأصمعي رؤيته النقدية هذه في مكان آخر، إذ وافق على ما ذهب إليه الفرزدق في الإشارة إلى تفاوت شعر النابغة الجعدي، قال: "وصدق الفرزدق؛ بَيْنَا النابغة في كلام أسهل من الزلال وأشَدّ من الصخر إذ لَان فذهب، ثم أنشدنا له:

سما لك همٌّ ولم تَطْرَبِ	**وَبتَّ ببثٍّ ولم تَنْصَبِ**
وقالت سليمى أرى رأسَه	**كنَاصِيةِ الفرسِ الأشهب**
وذلك من وقَعَات المنون	**ففيئي إليك ولا تعجَبي**
أتينَ على إخوتي سبعة	**وعُدْن عَلَى ربْعِيَ الأقرَبِ**

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم وعلي مُحَمَّد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ١٣٨٦هـ. ١٩٦٦م، ص١٦١ و١٦٢.

(٣) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، أبو عبيد الله المرزباني، تح: مُحَمَّد علي البجاوي، دار النهضة، مصر، ١٩٦٥م، ص٨٥ و٩٠.

وبعده أبيات، ثم يقول بعدها:

فأَدخلـــــك الله بـــــردَ الجِنـــــا ن جَـــــذْلانَ في مـــــدخلٍ طيِّـــــب

فلان كلامه، حتى لو أنَّ أبا الشَّمَقْمق قال هذا البيت لكان رديئاً ضعيفاً"[(١)]

ميّز الأصمعي بين مستويين شعريين؛ أحدهما يمثل القوة، والآخر يمثل الضعف والرداءة، وردّ هذا التفاوت بين المستويين إلى طبيعة معاني الأغراض الشعرية، ولم يفسر طبيعة هذا التفاوت بين غرض الرثاء وغيره من الأغراض الشعرية الأخرى، ولعلّه قصد أنّ فضاءات التخييل والمعاني مفتوحة في أبواب المديح والهجاء والفخر والوصف والغزل، ممّا ينعكس إيجاباً على بناء النص، وينحصر هذا الفضاء في غرض الرثاء فمعانيه ثابتة، إذ تدور حول التفجع، والتأبين، وخصال الميت، والتأسي والتعزي، والدعاء للميت بدخول الجنة. وهي في الوقت نفسه تمثل المعاني الأخلاقية والدينية التي تعبّر عن مقاصد الشريعة، وقد أخرجها بعض النقاد من دائرة الشعر، قال المواعيني: "ومن الشعر نظم خبر أو تقرير حجة، أو ذهاب مع مقاصد الشريعة أو تخليد كلمات حكمة، وإنما سمي شعراً بالوزن وإلا فالخطبة أولى الأسماء به".[(٢)]

البواعـث النفسـية: عدّها ابن قتيبة من الأسباب الأساسية للتفاوت الشعري عند الشاعر، ودوافعها عديدة؛ دوافع نفسية داخلية كالطمع والغضب، ودوافع خارجية مؤثرة على النفس كالزمان والمكان، والشراب والطرب.

الطمع: رأى ابن قتيبة أنّ طمع الشعراء في جوائز الممدوحين سبب من أسباب تحسين الشاعر لقصيدته، وعلتها دنيوية، قال: "قيل للحطيئة: أيُّ الناس أشعر؟ فأخرج لساناً دقيقاً كأنّه لسان حية، فقال: هذا إذا طمع.

وقال أحمد بن يوسف لأبي يعقوب الخريمي: مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد، يعني كاتب البرامكة، أشعر من مراثيك فيه وأجود، فقال: كنّا يومئذٍ نعمل على الرجاء، ونحن اليوم نعمل على الوفاء.

وهذه عندي قصة الكميت في مدحه بني أمية وآل أبي طالب، فإنه كان يتشيع وينحرف عن بني أمية بالرأي والهوى، وشعره في بني أمية أجود منه في الطالبيين، ولا أرى علَّة ذلك إلا قوة أسباب الطمع، وإيثار النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة".[(٣)]

تؤكد الأخبار النقدية السابقة أنّ باعث الطمع يحقق جانباً إيجابياً في جودة شعر المديح، ممّا ينعكس سلباً على الأغراض الأخرى، أو المديح الذي قيل لنوازع أخرى.

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٩ و٩٠.

(٢) انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان ـ تا: ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ط١، ص٥١٨.

(٣) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، ج١، ص٢٣ و٢٤.

المكـان: رأى ابن قتيبة أنّ للمكـان الجميل أثراً مهماً في استدعاء نوادر الشعر وهي تلك الأبيات المشهورة السائرة في البلاد، قال: قيل لكثيّر: يا أبا صخر كيف تصنع إذا عسر عليك قولُ الشعر؟ قال: أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة، فيسهل عليّ أرصَنُهُ، ويسرع إلي أحسنه.

ويقال أيضاً: إنّه لم يُسْتَدْعَ شارد الشعر بمثل الماء الجاري، والشرف العالي، والمكان الخضر العالي". (١)

الشراب والطرب: وهما محركان لشاعرية الشاعر، "قال عبد الملك بن مروان لأرطأة بن سُهيّة: هل تقول الآن شعراً؟ فقال: (كيف أقول وأنا) ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب، وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه"(٢)

الزمان: حدّد ابن قتيبة بعض الأوقات المناسبة لقول الشعر، قال: "وللشعر أوقات يسرع فيها أتيّهُ، وَيُسْمِحُ فيها أبيُّهُ. منها أول الليل قبل تغشي، ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير.

ولهذه العلل تختلف أشعار الشاعر ورسائل الكاتب". (٣)

وهكذا رأى ابن قتيبة أنّ هذه البواعث الشعرية، الطمع، والغضب، والطرب، والشرب، والزمان، والمكان، أسباب أساسية، تولّد تفاوتاً في المجال الإبداعي للشاعر.

لكننا لا نعدم شعراً متفوقاً لم تكن البواعث النفسية سبباً له، ودليلنا على ذلك "قصيدة المتنبي في وصف الحمى... ورو ميات أبي فراس الحمداني التي قالها في أسره وهو مهموم مغموم من أبدع الشعر، وقصيدة مالك بن الريب التي قالها وهو يحتضر، يشكو فيها موته في بلاد بعيدة عن موطنه من محفوظات الناس لحسنها وتأثيرها". (٤)

وكما بين النقاد أسباب ظاهرة التفاوت الشعري، فإنّهم تحدثوا عن الظاهرة نفسها، ويتضح من تتبع الرصد لآرائهم النقدية حول هذه الظاهرة، أنّها لا تتم إلا عبر الإحاطة بمستويات هذا التفاوت.

التفاوت على مستوى البيت الواحد: ركز النقاد القدماء في أثناء نقدهم على البيت المفرد، وعدّوه وحدة مستقلة، ومما أشاروا إليه التناسب اللفظي، ممّا ينعكس إيجابياً على وحدة دلالات المعاني، وإنّ أيّ خلل في هذا التناسب اللفظي أو المعنوي يولّد تفاوتاً شعرياً، ويعدّ عيباً من عيوب الشعر، قال الجاحظ: "إذا كان الشعر مستكرهاً، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التّنافر ما بين أولاد العلّات. وإذا كانت الكلمة ليست موقعها إلى جنب أختها مرضيّاً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة... وكذلك حروف

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤. وانظر: العمدة، ج١، ص٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤.

(٣) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، ج١،ص٢٥ و٢٦.

(٤) انظر: دراسات في النقد العربي القديم، الجزء الأول، د. عبد الكريم حسين ود. أحمد نتوف، مطبوعات جامعة دمشق، تا: ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، ص٣٣٥.

الكلام وأجزاء البيت من الشعر تراها متفقة مُلساً وليّنة المعاطف سهلة؛ وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة ومستكرهة، تشق على اللسان وتكدُّه، والأخرى تراها سهلة ليّنة، ورطبة مواتية، سلسلة النظام، خفيفة على اللسان، حتّى كأنّ البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأنّ الكلمة بأسرها حرف واحد".[١]

حرص الجاحظ على وحدة البيت، وعدّ عدم المماثلة بين ألفاظ البيت الواحد مستكرهاً، إذ يسبب تفاوتاً، كما يتفاوت الأبناء من أمهات مختلفة، إشارة الجاحظ رافقها أحكام نقدية تطبيقية، أطلقها كثير من النقاد على التفاوت في البيت الشعري الواحد، فصالح بن حَسَّان سأل الهيثم بن عدي: "هل تعرف بيتاً نصفه أعرابيٌ في شملة وآخره مخنّثٌ من أهل العقيق يتقصف تقصُّفاً؟ قلت: لا. قال: قد أجَّلتُك حولاً. قلت: لا أدري ما هو! فقال قول جميل:

ألا أيّها النُّوّم ويحكمُ هبُّوا

كأنّه أعرابي في شملة. ثم أدركه ما يدرك العاشق، فقال:

أسائِلُكم هلْ يقتلُ الرجلَ الحبُّ

كأنّه من كلام مخنثي العقيق".[٢]

المعجم اللفظي متفاوت بين شطري البيت، إذ لغة الشطر الأول أعرابية قوية، ولغة الشطر الثاني غزلية لينة، هذا بالإضافة إلى عدم وجود تناسب بين دلالة الشطرين، فالشطر الأول دلّ على هيئة الأعرابي الجاف، وأوحى الثاني بهيئة العاشق المتيم. مما أدى إلى التفاوت اللفظي والمعنوي.

ومثله قول أبي العتاهية:

مـاتَ الخليفةُ أيّهـا الثقلَانِ

فرفع الناس رؤوسهم، وفتحوا عيونهم، وقالوا: نعاه إلى الإنس والجن، ثم أدركه اللين والفَتْرة، فقال:

فكأنني أفطرْتُ في رَمَضَانِ

يريد: إني بمجاهرتي بهذا القول كأنما جاهرت بالإفطار في رمضان نهاراً وكل أحد ينكر ذلك عليّ، ويستعظمه من فعلي، وهذا معنى جيد غريب في لفظ رديء غير معرب عما في النفس"[٣]

---

[١] البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، تا: ١٣٨٨هـ. ١٩٦٩م، ط٤، ج١، ص٦٧.

[٢] الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت. لبنان، تا: ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م، م٤، ج٨، ص٣٠٠.

[٣] العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تح: مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت . لبنان، تا: ١٩٧٢م، ط٤، ج٢، ص١٤٨.

هنالك تفاوت واضح بين شطري البيت، فالشطر الأول أعجب جمهور المتلقين لجزالته وجودة معناه، أمّا الشطر الثاني فكان ضعيفاً ليناً في مبناه، ولم يشاكل الشطر الأول في معناه، إذ انحرف عن غرض الرثاء إلى معنى آخر، فولّد تفاوتاً، أثار سخرية المتلقين.

وتحدّث أبو هلال العسكري عن ظاهرة التفاوت بين مصراعي البيت الشعري الواحد، قال: "وممّا لم يوضع فيه الشيء مع لفقه من أشعار المتقدمين قول طرفة:

ولَسْتُ بِحَلَّالِ التِّلاعِ مَخافَةً   ولكن متى يسترفِد القوم أرْفِدِ

فالمصراع الثاني غير مشاكل الصورة للمصراع الأول، وإن كان المعنى صحيحاً لأنه أراد بحلّال التِّلاع مخافة السؤال، ولكنّي أنزل الأمكنة المرتفعة، لينتابوني فأرفدهم، وهذا وجه الكلام؛ فلم يعبّر عنه تعبيراً صحيحاً، ولكنه خلطه وحذف منه حذفاً كثيراً فصار كالمتنافر؛ وأدواء الكلام كثيرة.

وهكذا قول الأعشى:

وإنّ امْرَءًاً أسرى إليك ودُونَه   سُهُوبٌ ومَوْمَاة وبَيداء سَمْلَقُ

لمحقوقةٌ أن تستجيبي لصوتهِ   وأنْ تعلَمِي أنّ المُعَانَ مُوفّقُ

قوله: "وأن تعلمي أنّ المِعَانَ موفّق" غير مشاكل لما قبله.

وهكذا قول عنترة:

حَرْقُ الجَنَاحِ كأنَّ لَحْيَيَ رأسِه   جَلَمَان بالأخبارِ هَشٌّ مُولَعُ

ليس قوله " بالأخبار هشّ مُولَع" في شيء من صفة جناحه ولحييه.

وقول السموءل:

فنحنُ كماءِ المزنِ ما في نصابِنا   كَهَامٌ ولا فينا يُعَدُّ بخيلُ

ليس في قوله: "ما في نصابنا كهامٌ" من قوله: "فنحن كماء المزن" في شيء؛ إذ ليس بين ماء المزن والنصاب والكهام مقاربة، ولو قال: ونحن ليوثُ الحرب، أو أولو الصرامة والنّجدة ما في نصابنا كهام لكان الكلام مستوياً. أو نحن كماء المزن صفاء أخلاق وبذل أكُفٍّ لكان جيداً".[1]

ومما أشار إليه أنّ هذا التفاوت يصل إلى حد التناقض بين معنى المصراعين، قال: "ومن المتنافر الصدر والأعجاز قول حبيب بن أوس الطائي:

محمدُ إنّ الحاسدين حشودُ   وإنّ مَصَاب المزْنِ حيثُ تريدُ

---

[1] كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ صيدا وبيروت، تا: ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص١٤٣ و١٤٤.

ليس النصف الأول من النصف الثاني في شيء". [١]

فسر العسكري بعض فروق المعاني بين مصراعي هذه الشواهد التي ذكرها، إذ تصل عند أبي تمام إلى درجة التناقض، وأوّلها نقدياً، أنها أبيات غير مستوية، وعدّها من أكبر عيوب الكلام. قال: "وينبغي أن تجعل كلامك مشتبهاً أوّله بآخره، ومطابقاً هاديه لعجزه، ولا تخالف أطرافه، ولا تتنافر أطواره، وتكون الكلمة موضوعة مع أختها، ومقرونة بلفقها؛ فإنّ تنافر الألفاظ من أكبر عيوب الكلام". [٢]

التفاوت في إبداع الفنون الشعرية:

ردّ ابن قتيبة التفاوت على هذا الصعيد إلى طبع الشعراء، قال: "والشعراء أيضاً في الطبع مختلفون: منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء، ومنهم من يتيسر له المراثي ويتعذر عليه الغزل.

وقيل للعجاج: إنّك لا تحسن الهجاء؟ فقال: إن لنا أحلاماً تمنعنا من أن نَظلم، وأحسابنا تمنعنا من أن نُظلم، وهل رأيت بانياً لا يحسن أن يهدم.

وليس هذا كما ذكر العجاج، ولا المثل الذي ضربه للهجاء والمديح بشَيء، لأنّ المديح بناء، وليس كلّ بانٍ بضرب بانياً بغيره. ونحن نجد هذا بعينه في أشعارهم كثيراً، فهذا ذو الرمة، أحسن الناس تشبيباً، وأجودهم تشبيهاً، وأوصفهم لرملٍ وهاجرةٍ وفلاة وماءٍ وقرادٍ وحية، فإذا صار إلى المديح والهجاء خانه الطبع؛ وذاك أخّره عن الفحول، فقالوا في شعره: أبعار غزلان ونقط عروس! وكان الفرزدق زيرَ نساء وصاحب غزل، وكان مع ذلك لا يجيد التشبيب". [٣]

إنّ الذي يبدو في نص ابن قتيبة أنّ الشاعر يبدع في فن من فنون الشعر، ويخفق في فن آخر، ممّا يولد تفاوتاً في مستوى إبداعه الشعري بين فن وآخر، وردّ ذلك إلى طبائع الشعراء.

يؤكد هذه الرؤية حازم القرطاجني، قال: "وكان الفرزدق قد أجل عاماً في أن يصنع بيتاً في النسيب، فقال بعد حول:

يا أختَ ناحيةَ بنِ مرةَ إنّني — أخشى عليك بنيَّ إنْ طلبُوا دمي

فغلبه بعد هذه المطاولة طبعه، واعتاص عليه ما ليس في قوله". [٤]

ويرى أبو علي البصير "أنّ الشعر بين المدح والهجاء، وأبو نواس لا يحسنهما، وأجود شعره في الخمر والطرد". [٥]

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤١ و١٤٢. وانظر: الفكرة نفسها عند ابن طباطبا، عيار الشعر، ص١٦٥.

(٣) الشعر والشعراء، ج١، ص٣٧ و٣٨.

(٤) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: مُحَّد الحبيب خوجة، دار الكتب الشرقية ـ تونس ـ ط١، تا: ١٩٦١م، ص٣٤٣ و٣٤٤.

(٥) الموشح، ص٤٣٤.

عزا الناقدان ابن قتيبة والقرطاجني التفاوت في إبداع الأغراض الشعرية إلى طبائع الشعراء، فيتفوق أحدهم في فن من فنون الشعر، يجلّي ويبدع، ويخفق في آخر، ممّا يولّد تفاوتاً في مستوى الإبداع الشعري عند الشاعر، ممّا يؤخره أقرانه من الشعراء الآخرين الذين يجيدون جميع الفنون الشعرية.

وهذا ما ذهب إليه ابن رشيق، قال: "يجب على الشاعر أن يكون متصرفاً في أنواع الشعر: من جد وهَزْل، وحلو وجَزْل، وأن لا يكون في النسيب أبرع منه في الرثاء، ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء، ولا في الافتخار أبلغ منه في الاعتذار، ولا في واحد مما ذكرت أبعد منه صوتاً في سائرها؛ فإنه متى كان كذلك حكم له بالتقدم، وحاز قَصبَ السّبق".[١]

تفاوت المعاني:

لفت النقاد إلى تفاوت المعاني عند بعض الشعراء، وجوهر هذا التفاوت هو التفاضل بين معنى جليل وآخر ضعيف ضمن دائرة الإبداع الشعري للشاعر.

"قال رؤبة: ما رأيت أفخر من قول امرئ القيس:

فلو أنّ ما أسْعَى لأدْنَىَ معيشة ... كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال

ولكنّما أسعى لمجْدٍ مؤثَّلٍ ... وقد يدرِكُ المجْدَ المؤَثَّلَ أَمثالي

ولا أنذل من قوله:

لنا غَنَمٌ غِزارٌ[٢] ... كأنَّ قرونَ جلَّتِها العِصِيُّ

فتملأُ بَيتنا[٣] أقِطاً وسَمْناً ... وحَسْبُك من غِنىً شبعٌ وِريُّ"[٤]

هنالك تفاوت بين المعنيين، يصل إلى درجة التناقض، فالأول عبّر عن طموح امرئ القيس إلى الملك والمجد المؤثّل، وفي المعنى الثاني تراجع امرؤ القيس عن طموحه، إذ رغب بالقليل مكتفياً بالأكل والشرب، مما أبان عن قلة همّته، ورضاه بما يكفيه من العيش.

ومن التفاوت ما رواه المرزباني عن أحمد بن خلّاد، قال: "حدثني أبي، قال: قلت لبشار: يا أبا معاذ إنّك لتجيء بالأمر المهجّن. قال: وما ذاك؟ قلت: إنّك تقول:

إذا ما غضِبْنا غَضبةً مُضَريَّةً ... هتكْنا حجابَ الشمس أو مطَرت دَمَا

---

(١) العمدة، ج٢، ص١٠٤.

(٢) رواية الديوان: ألا إن لا تكن إبل فمعزى. انظر: ديوان امرئ القيس، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٥، ص١٣٦.

(٣) رواية الديوان: فتوسعُ أهلها، المصدر نفسه، ص١٣٧.

(٤) الموشح،ص٢٦.

إذا مـــا أعَـــرْنا سَـــيِّداً مـــن قبيلـــة ذُرَا منـــبر صَـــلّى علينـــا وســـلّما

ثم تقول:

ربَابــــــــةُ رَبَّـــــــــةُ البيـــــــــتِ تصـــــــبُّ الخــــــلَّ في الزَّيـــــــت

لهــــــا عَشْـــــــرُ دجاجــــــات وديــــكٌ حســـــنُ الصــــوت

فقال كلّ شيء في موضعه. وربابة هذه جاريةٌ لي، وأنا لا آكل البيض من السّوق، فربابة هذه لها عشر دجاجات وديك، فهي تجمع عليَّ هذا البيض وتحْظرُه لي، فكان هذا من قولي لها أحبَّ إليها وأحسن عندها من:

***قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل*"[(١)]**

وفي رواية أخرى، قال: "إنما أخاطب كُلّا بما يفهم"[(٢)]

تومئ كلنا الروايتين إلى رؤيتين نقديتين مختلفتين، إذ أكّد النقاد اختلاف مستوى المعنيين، فالأول من المعاني الخاصة، والثاني من المعاني العامة التي تخص جمهور الناس، وعدّوا هذا التفاوت عيباً من العيوب الشعرية. أمّا الشاعر المبدع فلفت إلى أمر آخر، إذ ربط بين المعنى ومستوى المتلقين، وأشار إلى أثر المعنى في المتلقي (ربابة)، وما يحققه من متعة جمالية، تتناغم هذه الرؤية مع أبرز النظريات النقدية الحديثة، وهي نظرية التلقي التي "تضع متلقي هذا النص في اعتبارها... وتعنى بقراءته... وبالأثر الذي تحدثه هذه القراءة في نفس المتلقي".[(٣)]

ويكون التفاوت بين معان تدور في فلك غرض شعري واحد، قال علي بن الصباح: "قرأت على أبي مُحَلّم لجرير:

بنفســـــي مَـــــنْ تجنُّبُـــــه عزيـــــزٌ علــــيَّ ومَــــنْ زيارتُــــه لِمـــــامُ

ومَـــــنْ أمســـــى وأصـــــبح لا أراه ويطرُقُنـــــي إذا هجـــــع النِّيـــــامُ

فقال لي: هذه أحسن من ميميته الأخرى يقول فيها:

طرقتْــكَ صــائدةُ القلــوبِ ولــيس ذا حـــين الـــزّيارةِ فـــارجعي بسَـــلام

تُجْـــري الســـواكَ علـــى أغـــرَّ كأنّـــه بـــرَدٌ تحـــدَّر مَـــن مُتـــونِ غمَـــام

فليته إذ كان طردها ما كان وصفها".[(٤)]

---

(١) الموشح، ص٣٨٧ و٣٨٨

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨٨.

(٣) قضية التلقي في النقد العربي القديم، د. فطمة التريكي، دار العالم العربي، تا: ٢٠٠٦، ص٢٤.

(٤) الموشح، ص٢٠٠ و٢٠١.

لقد خرج جرير على معيار آداب اللياقة، في قوله (حين الزيارة فارجعي بسلام)، إذ لم يأتلف معنى قوله مع غرض الغزل، فطرد المحبوبة ينافي طبيعة الغزل، ويخلو من أيّ صدق عاطفي. مما سبب تفاوتاً بين المعنيين الغزليين في القصيدتين الميميتين.

وفي خبر آخر، عن عمر بن شبّة، قال: "دخلت يوماً عزّة على كثيّر متنكرةً، فقالت: أنشدني أشدَّ بيتٍ قلته في حبِّ عزّة. قال قلت لها:

وَجــدتُ بهــا وجــدَ المِضــلّ قلوصَــه بمكـــةَ والرَّكبـــانُ غـــادٍ ورائـــحُ

قالت: لم تصنع شيئاً، قد يجد هذا ناقةً يركبها. فأطرق، ثم قال:

وجــدتُ بهــا مــا لم يجــدْ ذو حــرارة يمــارِسُ جُمَّــات الركــيّ النــوازح

فقالت له: لم تصنع شيئاً، يجد هذا من يسقيه. فأطرق. ثم قال:

وجــدتُ بهــا مــا لم تجــد أمُّ واحــدٍ بواحــدها تُطْــوَى عليــه الصــفائحُ

فضحكت، ثم قالت: إن كان ولا بدَّ فهذا".[1]

فاضلت عزّة بين ثلاثة معان غزلية، ورجحت المعنى الأخير، فهو أصدق عشقاً، وأقنع لها، وأدعى لقلبها.

وفي غرض المديح أشار الوليد بن عبد الملك إلى تفاوت المعاني بين قصيدتين للعجاج، قال: "أتقول في ابن معمر:

حَـوْلَ ابـنِ غـرَّاءَ حصـانٍ إنْ وَتَـرْ فــازَ وإنْ طالــبَ بالــوَغْم اقتــدرْ

إذا الكـــرام ابتـــدروا البـــاع بَـــدَرْ

وتقول فيَّ:

بــينَ ابْــن مــروانَ قريــع الإنــسِ وابنـــةِ عبـــاس قَرِيـــع عَـــبْس

فقال: يا أمير المؤمنين، إن لكلَ شاعر غرباً، وإنّ غربي ذهب في ابن معمر. وقال أبو عبيدة: فقال: فإنّ لكل شاعر حُمَة، وكانت هذه الأرجوزة حمتي فقذفتها".[2]

رأى عبد الملك تفاوتاً بين المعنيين المدحيين، وإن لم يذكر الأسباب، والسياق واضح، فلم يذكر العجاج أيّ فضيلة من الفضائل في مدحه، يقابل ذلك مديح ابن معمر الذي قام على هذه الفضائل.

---

[1] الموشح، ص ٢٣٦ و٢٣٧.
[2] المصدر نفسه، ص٣٣٧ و٣٣٨

أما المبدع فرأى تفرداً في مدحه ابن معمر، وعزا هذا التفرد إلى لحظة من لحظات نشاطه الإبداعي في تلك الفترة الزمنية.

التفاوت بين أبيات القصيدة: تناول النقاد القدماء ظاهرة التفاوت في القصيدة نفسها، "قال بعض الشعراء لصاحبه أنا أشعر منك. قال: ولِمَ؟ قال: لأنّي أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيتَ وابن عمّه".[١] وفي رواية المرزباني، قال عمارة بن عقيل: قال عم عبيد الراعي: أيّنا أشعر أنا ام أنت؟ قال: بل أنا يا عم. فغضب وقال بم ذاك؟ قال: بأنك تقول البيت وابنَ أخيه وأقول البيت وأخاه".[٢] "وعاب رؤبه شعر ابنه فقال:: "ليس له قران". وجعل البيت أخا البيت إذا أشبهه وكان حقه أن يوضع إلى جنبه".[٣]

ويبدو أنّ بعض الشعراء يدرك هذا التفاوت في قصائدهم، قال مثقال الشاعر: "دخلت على أبي تمام وقد عمل شعراً لم أسمع أحسن منه، وفي الأبيات بيت واحد ليس كسائرها، فعلم أني قد وقعت على البيت. فقلت: لو أسقطت هذا البيت، فضحك، وقال لي: أتراك أعلم بهذا مني، إنما هذا مثل رجل له بنون جماعة كلهم أديب جميل متقدم، ومنهم واحد قبيح متخلف، فهو يعرف أمره، ويرى مكانه، ولا يشتهي أن يموت، ولهذه العلة ما وقع مثل هذا في أشعار الناس".[٤]

ومن التفاوت في القصيدة ما جاء على طريق الإيجاب والسلب، "ومما يجري هذا المجرى قول يزيد بن مالك الغامدي حيث قال:

أكُفّ الجهلَ عن حُلماء قومي وأعرضُ عن كلام الجاهلينا

ثم قال في هذه القصيدة بعد هذا البيت:

إذا رجلٌ تعرَّضَ مستخفًا لنا بالجْهلِ أَوشَكَ أن يَحِينا

فقد أوجب هذا الشاعر في البيت الأول لنفسه الحلم والإعراض عن الجهال ونفى ذلك بعينه في البيت الثاني بتعدِّية في معاقبة الجاهل إلى أقصى مراتب العقوبات، وهو القتل".[٥]

إنّ الأخبار النقدية السابقة تشتمل ضمنا معيار التفاوت بين أبيات القصيدة، أما معيار التفاوت في قولي الغامدي فقد وصل إلى حدّ التناقض بين المعنيين في قصيدة واحدة.

وعدّ أبو هلال العسكري التفاوت في حسن تأليف القصيدة أمراً مسلما به، قال: "ولا تكاد القصيدة تستوي أبياتها في حسن التأليف، ولا بدّ أن تتخالف، فمن ذلك قول عبيد بن الأبرص:

---

(١) البيان والتبيين، ج١، ص٢٢٨.
(٢) الموشح، ص٢٥٠.
(٣) البيان والتبيين، ج١، ص٢٢٨.
(٤) الموشح، ص٤٩٢ و٤٩٣.
(٥) الموشح، ص٣٥٤.وانظر: نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تح: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص٢٠٠ و٢٠١.

وقَــدْ عَــلَا لِّمتــي شــيبٌ فــودَّعَني   مِنْــه الغَــوَاني ودَاعَ الصَّــارِمِ القَــالي

وفيها:

تَحْتــي مُسَــوَّمةٌ جَــرداءُ عِجْلِــزَةٌ   كالسَّــهم أَرسَــلَهُ مِــنْ كَفِّــهِ الغَــالِي

والشَّــيْبُ شَــيْنٌ لمــن أَرْسَــى بسَــاحَتِهِ   لِلّهِ دَرُّ سَــوَادِ اللَّمــة الخَــالِي

فهذا نظم حسن وتأليف مختار.

وفيها ما هو رديء لا خير فيه، وهو قوله:

بانَ الشــبابُ فــآلى لا يُلِــمُّ بِنَــا   واحْتَــلَّ بي مِــنْ مَشــيبٍ كــلّ مِحْــلالِ

وقوله:

فبــتّ أُلعِبُهــا طــوراً وَتُلعِبنــي   ثم انصــرفتُ وهــي مِــنّي علــى بَالِ

قوله: "واحتل بي من مشيب كلّ محلال" بغيضٌ خارجٌ عن طريقة الاستعمال وأبغض منه قوله: "وهي مني على بال".

وفيها:

وكَــبْش مَلْمُومــة بادٍ نواجِــذُها   شَــهْبَاء ذات ســرَابيل وأبطــالِ

السرابيل: الدروع، فلو وضع السيوف موضع الدروع لكان أجود.

وفيها:

وقهــوةٍ كرُضــابِ المسْــك طــالَ بها   في دَنِّهــا كــرُّ حــولٍ بَعْــدَ أحــوالِ

هذا البيت متوسط

وقوله:

أمّــا إذا دُعِيــتْ نــزال فــإنهم   يحثــون للركبــات في الأبــدانِ

هذا رديء الرصف

وبعده:

فخلــدت بَعْــدَهم ولسْــتُ بخالــد   والــدهرُ ذو غِــيَرٍ وذُو ألــوانِ

متوسط.

وبعده:

إلّا لأعلــم مــا جَهِلْــتُ بعقــبِهم وتـــــذكّري مــــا فـــــاتَ أيّ أَوَانِ

مختل النظم ومعناه لست بخالد إلا لأعلم ما جهلت، وتذكري ما فات، أيّ أوانٍ كان".[١]

عللّ العسكري أسباب التفاوت في هذه القصيدة؛ وهي أسباب موضوعية، تتعلق بتفاوت الألفاظ، والمعاني، والنظم، وبذلك صُنِّفت القصيدة ضمن ثلاثة مستويات؛ بعضها حسن مختار، وآخر متوسط، وثالث رديء.

تفاوت شعر الشاعر جملة: أطلقت أحكام نقدية عامّة، تشارك فيها الشعراء والنقاد؛ سئل دعبل عن أبي تمام، قال: "ثلث شعره سرقة، وثلثه غث، وثلثه صالح".[٢]

ورأى أنصار البحتري "أنّ شعر أبي تمام شديد الاختلاف... يعلو علواً حسناً، وينحط انحطاطاً قبيحاً".[٣] وأشار الصولي إلى هذا التفاوت في أثناء دفاعه عن أبي تمام، ورأى أنّ هذا التفاوت ينطبق على شعر الشعراء كلّهم، قال: "ولو وهم أبو تمام في بعض شعره، أو قصّر في شيء منه لما كان من ذلك مستحقاً أن يبطل إحسانه؛ كما أنّه قد عاب العلماء على امرئ القيس وَمَنْ دونه من الشعراء القدماء والمحدثين أشياء كثيرة أخطأوا الوصف فيها، وغير ذلك مما يطول شرحه، فما سقطت مراتبهم، فكيف خُصَّ أبو تمام وحدَه بذلك لولا شدة التعصب وغلبة الجهل؟".[٤]

وهذا أبو نواس يميز بين شعره، فيراه متفاوتاً، قال: "لو كان شعري كلّه يملأ الفم ما تقدمني أحد".[٥]

وأشار أبو عبد الله محمّد بن زياد الأعرابي إلى تفاوت شعر أبي نواس، فقال: "فيه من الإساءة ما يُعَفّى على المحاسن".[٦]

وذكر الفرزدق نابغة بني جعدة، قال: كان صاحب خلقان عنده مطرف بألف وخمارٌ بواف (يعني درهماً).[٧] "يريدون أنّ في شعره تفاوتاً فبعضه جدّ مبرِّز، وبعضه رديء ساقط".[٨]

---

(١) كتاب الصناعتين، ص١٦٦ و١٦٧ و١٦٨. وانظر: التفاوت في قصيدة النمر بن التولب، المصدر نفسه، ص١٦٨ و١٦٩.

(٢) أخبار أبي تمام، أبو بكر الصولي، تح: خليل محمود عساكر ومحمّد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري للطبع والنشر، بيروت، ص٢٤٤. والموشح، ص٤٦٦.

(٣) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، تا: ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، ج١، ص١١.

(٤) أخبار أبي تمام، ص٣٢.

(٥) الموشح، ص٤٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٢٥.

(٧) الأغاني، م٣، ج٥،ص٢٢.

(٨) الشعر والشعراء، ج١، ص٢١٠.

خصّت هذه الآراء النقدية شعر الشاعر جملة، وقامت على آلية نقدية واحدة، تفاوت شعر الشاعر بين المعايب والمحاسن، والرداءة والجودة، وهي ظاهرة طبيعية عند كلّ الشعراء، كما أشار إلى ذلك الصولي.

تطورت هذه الأحكام النقدية العامة إلى أحكام موضوعية، اتخذت من السمات الفنية مقياساً للحكم على تفاوت التجربة الشعرية عند الشاعر. ففي خبر نقدي عاتب أبو الحسن علي بن يحيى أحمد بن طاهر على انقطاعه عنه، فقال أحمد: "كنت متشاغلاً باختيار شعر امرئ القيس. فأنكر أبو الحسن قوله هذا، وقال أما تستحي من هذا القول؟ وأيّ مرذول في شعر امرئ القيس حتى تحتاج إلى اختياره! واتسع القول بينهما في ذلك إلى أن قال عبد الله بن هارون لأبيه أبي الحسن: قد صدقت يا سيدي في وصف شعر امرئ القيس، ولكن فيه ما يفضل بعضه بعضاً. وإلّا فقوله:

يا هنــــدُ لا تَنكحـــي بوهَـــةً　　　عليـــه عَقيقتُـــه أحسَـــبا
مُرَسَّـــعةٌ بـــين أرْباقـــهِ　　　بـــه عَسَـــمٌ يبتغـــي أَرنبَـــا
ليجعــــلَ في ســـاقه كعْبهـــا　　　حِـــذارَ المنيّـــةِ أن يَعْطَبـــا
ولســـتُ بِخزرافـــةٍ في القعـــود　　　ولســـتُ بطيَّاخـــةٍ أخْـــدبا
ولســـت بـــذي رَثْيـــةً إمَّـــرٍ　　　إذا قِيــدَ مُسْـــتكرهاً أصْـــحبَا

أهو مما يختار ويوصف بهذه الأوصاف، مع ما في هذه الأبيات من حوشيّ الكلام، وجفاء الألفاظ، وخلوها من كثير من الفائدة؟ قال: فأمسك أبو الحسن".[(١)]

اتخذ عبد الله بن هارون من السمات الفنية لهذه القصيدة معياراً للحكم على تفاوت شعر امرئ القيس، فمعانيها دونية لا فائدة فيها، وألفاظها معيبة وحشية جافية غريبة، وهي في الحقيقة لا تتساوى فنياً مع أغلب شعر امرئ القيس.

وذكر ابن سلام الجمحي تفاوت شعر جرير، قال: "وجرير له روائع هو بهنّ سابق، وأوساط هو بهنّ مُصلٍّ، وسفسفات هو بهنّ سُكَّيْت".[(٢)]

إنّ الواقع الدلالي لهذه المصطلحات يشير بوضوح إلى ثلاثة مستويات شعرية؛ قصائد غرر جياد، وقصائد متوسطة، وقصائد ضعيفة، وبذلك يكون شعر جرير متفاوتاً.

وتحدث عبد الله بن المعتز عن التفاوت في شعر أبي تمام، وذلك في رسالة نبّه فيها على محاسن شعر أبي تمام ومساويه، قال: "ربما رأيت في تقديم أهل الأدب الطائيّ على غيره من الشعراء إفراطاً

---

(١) الموشح، ص٤٣ و٤٤
(٢) طبقات فحول الشعراء، ج٢، ص٣٧٥. وانظر: الموشح، ص١٨٣

بيّناً، فاعلم أنه أوكد أسباب تأخير بعضهم إياه عن منزلته في الشعر لما يدعوه إليه اللّجاج؛ فأما قولنا فيه فإنه بلغ غايات الإساءة والإحسان، فكأنّ شعره قوله:

إنْ كـان وجهـكَ لي تـرى محاسـنُه فـإنّ فعلـكَ بي تـرى مسـاوِيه"[١]

ولعلّ من أبرز هذه المساوئ ـ التي ذكرها ابن المعتز ـ الألفاظ الغريبة،[٢] عيوب الأغراض الشعرية: المديح[٣] والوصف[٤] والغزل[٥]، والاستعارات البعيدة والمخالفة للمألوف[٦].

أما المستوى الثاني الذي يمثل محاسن شعر أبي تمام فقد ذكره ابن المعتز في كتابه طبقات الشعراء، إذ قال: "ومما يستملح من شعره ـ وشعره كله حسن ـ داليته في المأمون التي أوّلها:

كشف الغطاءُ فأَوقدي أَو أَخْمِدي

وهي أشهر من الفرس الأبلق، وكذلك كل ما نذكر من قصائده هاهنا، فإنّا نقتصر على ذكر أوائلها". [٧]

ثم يذكر أوائل اثنتي عشرة قصيدة[٨]. ورأى أنّه لو استقصى "ذكر أوائل قصائده الجياد التي هي هي من عيون شعره لشغلنا قطعة من كتابنا هذا بذلك، وإن لم نذكر منها إلا مصراعاً، لأن الرجل كثير الشعر جدّاً، ويقال: إنّ له ستمئة قصيدة وثمانمئة مقطوعة، وأكثر مَالَه جيد، والرديء الذي له إنما هو شيء يستغلق لفظه فقط، فأمّا أن يكون في شعره شيء يخلو من المعاني اللطيفة والبدع الكثيرة فلا. وقد أنصف البحتري لما سئل عنه وعن نفسه، فقال: جيده خير من جيدي، ورديِّي خير من رديِّه". [٩]

أدرج ابن المعتز شعر أبي تمام تحت مستويين شعريين؛ مستوى مليح حسن، وآخر مستغلق رديء، وبلغ أبو تمام في كلٍّ واحد منهما الذروة، وهي إشارة إلى شدة التباين بين المستويين حسناً ورداءة، وتعود أسباب التفاوت ـ كما يرى ابن المعتز ـ إلى الإغراب الذي كان يستعمله أبو تمام في بعض إبداعه من ألفاظ جافية غريبة ومعانٍ لا تأتلف مع أغراضها، وتخييل استعاري بعيد وغير مألوف.

---

(١) الموشح، ص٤٧٠.
(٢) انظر: النقد في رسائل النقد الشعري، د. حسين علي الزعبي، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، ودار الفكر دمشق ـ سورية، تا: ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط١، ص٣٩ و٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٦ و٨٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩٥ و٩٦.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٣ و١٠٤.
(٦) المرجع نفسه، ص١٧٤و١٧٥ و١٧٦ و١٧٧ و١٧٨.
(٧) طبقات الشعراء، عبد الله بن المعتز، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف ـ مصر، تا: ١٩٥٦م، ط٤، ص٢٨٤.
(٨) المصدر نفسه، ص٢٨٤ و٢٨٥.
(٩) المصدر نفسه، ص٢٨٥ و٢٨٦.

وتحدّث علي بن عبد العزيز الجرجاني عن التفاوت في شعر كلّ من أبي نواس وأبي تمام وذلك في أثناء دفاعه عن المتنبي، قال: "ولو تأملت شعر أبي نواس حق التأمل، ثم وازنت بين انحطاطه وارتفاعه وعددتَ منفيّه ومختاره، لعظُمت مِن قدرِ صاحبنا ـ يقصد المتنبي ـ ما صغّرت، ولأكبرت من شأنه ما استحقرت، ولعلمت أنك لا ترى لقديم ولا محدث شعراً أعمّ اختلالاً، واقبح تفاوتاً، وأبين اضطراباً وأكثر سفسفة، وأشد سقوطاً من شعره هذا؛ وهو الشيخ المقدم والإمام المفضّل الذي شهد له خلف وأبو عبيدة والأصمعي، وفسر ديوانه ابنُ السكيت؛ فهل طمست معايبُه محاسنَه؟ وهل نقص رديُّه من قدر جيده". [1]

ثم ذكر شواهد من جيد شعر أبي نواس؛ منها قوله:

يحميك مما يستسر بفِعله ضحكاتُ وجه لا يَرِيبُك مُشْرقِ

حتى إذا أمضى عزيمة أمره أخذت بسَمْعِ عدوّه والمنطقِ [2]

وعلّق عليها قائلاً: "ومن سلك هذا المسلك من شعره فقد صافح السماء والنجوم". [3]

ثم قابل هذه الشواهد الجيدة بشواهد شعرية رديئة، منها:

"قد غَنينا عن الشَّتا وعن اللّبس للفرا

وعن الحشو للعِمامةِ والكنِّ والصِّلَا

وعن الفَرْش والوِطا ببيوت بلَا كرا

بالمناديل والغلا لة والنَّعل والرِّدا

والطنابير والطبو ل وبالرقص والغِنا

يُحْشَرُ الناس في القيا مة مُرْداً بلا لحى

أنا مَا لي وللربا ط ولِلْغَزْوِ والفِدَا

لستُ ممن يطوف في عرفات ولا مِنى

أركبُ المرد في الديا ر وفي المدن والقُرَى

فإذا ما تمنعوا وعصوا أبذلُ الرّشا

وهو كما تراه في سُخْف اللفظ، وسوء النظم، وسقط المعنى" [1]

---

[1] الوساطة، الجرجاني، ص٥٥.
[2] المصدر السابق، ص٥٥، وانظر: الشواهد الجيدة الأخرى، الصفحات: ٥٥ و٥٦ و٥٧ و٥٨.
[3] المصدر السابق، ص٥٨.

وذكر شواهد شعرية رديئة عديدة،[٢] وختم ذكر هذه الشواهد قائلاً: ونحو هذا ممّا يملّ الناظر، ويضيع وقت الكاتب".[٣]

ونهج المنهج نفسه في أثناء معالجته مستوى التفاوت في شعر أبي تمام، إلا أنّه أكثر من ذكر شواهد العيوب التي أدت إلى التفاوت، كما أنّه علّل عيب بعضها، فبدأ بذكر بعض الشواهد الجيّدة من شعره، ومنها:

"فتىً مات بين الضَّرب والطَّعنِ ميتةً تقوم مقام النصر إذ فاتهُ النّصر

لئن أُبْغِض الدهرُ الخؤون لفقده لَعَهدي به ممّن يُحَبُّ له الدهر

وكيف احتمالي للسحاب صنيعة بإسقائه قبرا وفي لحده البَحْرُ"[٤]

ثم علّق عليها، وانتقل إلى شواهد الشعر الرديء، قال: "فيترقى في هذه الدّرج العالية ويتصرف هذا التصرف المعجز، ثم ينحط إلى الحضيض ويلصق بالتراب، ـ ومنها قوله ـ :

أصبحتَ نِيء العقل فاصْل لميسَمٍ بيدي أجِّ الناس في الإنْضَاج"[٥]

ومما ذكره من عيوب أبي تمام؛ ائتلاف اللفظ مع المعنى، قال: "ويقول:

لو كان كلَّفها عُبيدٌ حاجةً يوماً لزنَّ شَدْقَماً وجَدِيلا

وأظنه لو وجد لفظة أسقط من "زنّ" وأقل مناسبة للمعنى لاستعملها"[٦] ومنها المعاني الفلسفية في معرض الغزل، قال أبو تمام:

قَسَّمَتْ لي وقاسمتني بسلطا نٍ من السحر مقلتا عَبْدوسِ

فالقسيم القَسام عن لحظاتٍ منهما يختلسن حب النفوسِ

فالذي قاسمت بلَحْظ إذا اللي ل تمطى من الكرى المنفوسِ

ولست أدري ـ يشهد الله ـ كيف تصوّر له أن يتغزل وينسب، وأي حبيب يستعطف بالفلسفة! وكيف يتّسع قلب عبدوس هذا؛ وهو غلام غِرّ، وحدث مترف لاستخراج العويص وإظهار المعمّى".[٧]

---

[١] الوساطة، ص٥٩.

[٢] المصدر نفسه، انظر الصفحات: ٥٨ و٥٩ و٦٠ و٦١.

[٣] المصدر نفسه، ص٦١.

[٤] المصدر نفسه، ص٦٧. ومما ذكره من الشعر الجيد، انظر الصفحات: ٦٥ و٦٦ و٦٧.

[٥] المصدر نفسه، ص٦٧.

[٦] الوساطة، ص ٦٧.

[٧] المصدر نفسه، ص ٦٨.

ومنها عدم المماثلة بين الصورة المثالية للمدوحين وبعض ممدوحي أبي تمام: قال:

"أأتـــرك حـــاجتي غَـــرَض التـــواني   وأنـــت الـــدلوُ فيهـــا والرِّشـــاءِ

وقال:

ضـــاحي المحيَّـــا للهجـــير وللقنـــا   تحـــت العَجـــاج تخالـــه مِحْـــرَاثا

وقال:

تُشَـــفَّى الحـــربُ منـــه حـــين تَغْلـــي   مراجِلُهـــــا بشـــــيطان رجـــــيم

وقال:

ولّى ولم يُظْلَـــمْ ومـــا ظُلـــمٍ امـــرُؤ   حـــث النَّجـــاء وخلفـــه التِّنـــين

فهو يجعل الممدوح تارةً دلوا، وتارة محراثا، ومرة رشاء، وأخرى تنّينا وشيطانا رجيما".[١]

ومنها طلب البديع، "وما تكاد قصيدة من شعره تسلم من أبيات ضعيفة وأخرى غثة، لا سيما إذا طلب البديع وتتبع العويص".[٢] ومن أمثلة البديع المقيت؛ قوله:

"يا دهر قوّم من أخدعيك فقد   أضـــججت هـــذا الأنامَ مـــن خَرَقِـــكْ

وقوله:

فضـــربتَ الشِّـــتاء في أَخْدعيـــه   ضـــربةً غادرتْـــهُ عَـــوْداً رَكـــوبا

وقوله:

كـــانوا رداء زمـــانهم فتصـــدَّعوا   فكأنّمـا لـبس الزمـانُ الصـوفا".[٣]

وهي استعارات تخالف المألوف إذ جعل للدهر وللزمان أخدعين، وجعل الزمان يلبس صوفا.

ومن عيوبه التكلف ومفارقة الطبع، ومن أمثلة ذلك قوله:

"لـو لم يمـت بـين أطـراف الرمـاح إذاً   لمـات إذْ لم يمـتْ مـن شِـدَّة الحَـزنِ

وقوله:

المجـــدُ لا يرضـــى بأن ترضـــى بأن   يرضـى المؤمـل منـك إلا بالرضـا"[٤]

---

[١] المصدر نفسه، ص٦٩.

[٢] المصدر نفسه، ص٧٠.

[٣] الوساطة، ص٧٠ و٧١.

[٤] المصر نفسه، ص٧١ و٧٢.

ومنها الألفاظ البدوية الجافية القاسية، ومنها قوله:

"قَد قلتُ لما اطْلَخَمَّ الأمْر وانبعثت عَشواءُ تاليةٌ غُبْساً دَهاريسا

وقوله:

فعنيقُها يَعْضيدُها ووشيجها سَعْدانُها وزميلُها تَنُّومها".[1]

أبرز نقد علي بن عبد العزيز الجرجاني تفاوت شعر شاعرين مشهورين، عدّهما كثير من النقاد من أعلام الشعر العربي القديم، هما أبو نواس وأبو تمام، فعرض نماذج من الشعر الجيد لكلٍّ منهما، دون أن يذكر مواطن الجمال في هذه الاختيارات. وإنما وصفها بالأشعار المعجزة التي توصل صاحبها عنان السماء، قابلها بنماذج شعرية رديئة، معللاً عيوب بعضها، متخذاً من السمات المعنوية والأسلوبية معايير نقدية لإسقاطها من دائرة الشعر الجيد، فكان سبب تفاوت شعر أبي نواس سخف اللفظ، وسوء النظم وسقط المعنى. أما أبو تمام فتفاوت شعره لعدم ائتلاف اللفظ مع المعنى، وللمعاني الفلسفية العويصة، ولعدم مماثلة بعض ممدوحي أبي تمام الصورة المثالية للممدوح، ولبعد استعاراته ومخالفتها المألوف، وللتكلف، وللبديع الممقوت، وللألفاظ البدوية الجافية.

هذه السمات كانت القرائن التي اعتمد عليها الجرجاني في إثبات التفاوت الشعري عند كلّ من أبي نواس وأبي تمام.

***

نتائج البحث:

- ردّ النقاد العرب التفاوت بين شعر الشاعر إلى أربعة أسباب رئيسة؛ وهي النحل والانتحال، والإبداع في باب الخير، وبواعث الشعر، وطبع الشعراء، وعدّوها أسباباً موضوعية، تؤثر في تفاوت مستوى شعر الشاعر على صعيد تجربته الإبداعية.
- حدّد النقاد مستويات التفاوت، وتمثلت بمستوى تفاوت البيت، والفنون الشعرية، والقصيدة، والمعاني، وشعر الشاعر جملة.
- اعتمد النقاد نوعين من الأحكام النقدية، فهناك أحكام انطباعية عامة، وأحكام موضوعية معلّلة اعتمدت السمات الفنية في الموازنة بين شعر الشاعر، وأهم معاييرها عيوب الألفاظ، والمعاني، والاستعارات البعيدة، وطلب البديع، والتكلّف.
- أكّد النقاد ظاهرة التفاوت عند كبار الشعراء، كامرئ القيس، وأبي تمام، وأبي نواس، وبشار بن برد وغيرهم من الشعراء الآخرين.
- أدرك بعض الشعراء التفاوت بين أشعارهم؛ وردّ أبو تمام التفاوت في شعره إلى حبّه لكل ما يبدع، وذكر أبو نواس التفاوت بين شعره إلا أنه لم يذكر سبب ذلك، ورأى رؤبة أنّ الحمى الشعرية لا

[1] المصدر نفسه، ص٧٢.

تأتي في كل الأوقات فكانت سبباً في تفاوت شعره، أمّا بشار بن برد فعزا التفاوت بين شعره إلى مستوى المتلقين.

- أكّد بعض النقاد أن التفاوت بين شعر الشاعر ينطبق على شعر الشعراء كلِّهم.

المصادر والمراجع:

- أخبار أبي تمام، أبو بكر مُحَّد بن يحيى الصولي، تح خليل محمود عساكر ومُحَّد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.
- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، تا: ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، تا: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م، ط٤.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان ـ تا: ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ط١.
- دراسات في النقد العربي القديم، الجزء الأول، د. عبد الكريم حسين و د. أحمد نتوف، مطبوعات جامعة دمشق، تا: ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م
- ديوان امرئ القيس، تح: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٥.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان.
- طبقات الشعراء، عبد الله بن المعتز، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف ـ مصر، تا: ١٩٥٦م.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تح: محمود مُحَّد شاكر، مطبعة المدني ــ القاهرة، تا: ١٤٢هـ ـ ١٩٨٠م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تح: مُحَّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، تا: ١٩٧٢، ط٤.
- قضية التلقي في النقد العربي القديم، د. فاطمة التريكي، دار العالم العربي، تا: ٢٠٠٦.
- كتاب الصناعتين أبو هلال العسكري، تح: علي مُحَّد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، تا: ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- ـمنهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: مُحَّد الحبيب خوجة، دار الكتب الشرقية ـ تونس ـ ط١، تا: ١٩٦١م.
- ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، تا: ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م.
- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، أبو عبيد الله المرزباني، تح: مُحَّد علي البجاوي، دار النهضة، مصر، ١٩٦٥م.
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تح: د. مُحَّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان.
- النقد في رسائل النقد الشعري، د. حسين علي الزعبي، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، ودار الفكر دمشق ـ سورية، تا: ١٤٢٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط١.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم وعلي مُحَّد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٣٨٦هجري، ١٩٦٦م.

التراث العربي
العدد (١٤٨ -١٤٩)/ شتاء - ربيع/ ٢٠١٨

التطور التقني وأثره في التراث الشعبي

الحكاية الشعبية نموذجاً

رامي شريم*

نعيش اليوم في عالم تسوده التقنية، وبينما يُسخِّر كثيرٌ منا وقتهم لمواكبة المستجدات التقنية الطارئة والمستقبلية، يعمل آخرون في مجالات تتطلب النظر في الماضي والحاضر، من هذه المجالات مجال التراث الشعبي الذي يشهد تطورات ملحوظة على مستوى العلوم ومناهج البحث، والمصطلحات، وعمليات الجمع، والحفظ، والتطوير. ومن هنا يبدو مهماً طرح إشكالية الربط بين التطور التقني الحاصل على كل المستويات، وقضايا التراث بكل عناصره. وهي إشكالية تتطلب جهداً أكبر وأوسع من حدود هذا المقال.

يطرح هذا المقال هذه الإشكالية عامة، من خلال الاستشهاد بعنصر واحد من عناصر التراث الشعبي، هو عنصر الحكايات الشعبية وما يرتبط بها من أشكال حكائية أخرى كالأسطورة والسيرة الشعبية، وذلك بهدف إلقاء الضوء على الإشكالية، تمهيداً لنقاشها نقاشاً أعمق في مراحل لاحقة.

سهل التطور التقني (التكنولوجي) الهائل على مستوى المواصلات والاتصالات في المئة عام الماضية عامة، وفي العشرين عاماً الأخيرة خاصة، عملية إنجاز تطورات تقنية أخرى في مجالات كثيرة: كالطب، والصيدلة، والزراعة، والصناعة بكل أشكالها المدنية والعسكرية، على نحوٍ بدا فيه أن البعد التقني للعلم أخذ يحتل مكان الصدارة في كل المجالات تقريباً، وذلك على حساب الفلسفة، والعلوم الإنسانية كلها، وعلى حساب المناحي الفكرية والفنية والروحية الأخرى التي أنتجها الإنسان عبر تاريخ طويل من الحياة على سطح الأرض.

صحيح أن البشرية عبر تاريخها الطويل عرفت تغييرات نوعية وحاسمة بسبب تطور التقنية (التكنولوجيا)، إلا أن التغييرات الناتجة عن التطور التقني الحالي مختلفة جذرياً عن كل ما سبق. ذلك أن كل تطور تقني سابق كان يأخذ وقته الكافي بشكل أو بآخر في الحلول محل المستوى التقني السابق، بينما نجد أن التغيير الذي حل بالبشرية بعد الثورة الصناعية، وثورة تكنولوجيا الاتصالات، في مدة لا تتجاوز ثلاثمئة عام من عمر البشرية البالغ عشرة آلاف عام، كان سريعاً وحاداً ومفاجئاً،

* ماجستير في معرفة التراث والتنمية الثقافية.

ومازال هذا التطور التقني مستمراً في التقدم تقدّماً سريعاً، محدثاً تغييرات مهمة وعميقة لا يتسنى للكثيرين — أفراداً – مواكبتها، ناهيك عن قدرة المجتمعات على استيعابها في إطار تشكيلات فكرية واجتماعية وثقافية.

وإذا ركزنا على بعد واحد من أبعاد التطور التقني، هو تطور تكنولوجيا الاتصالات، نجد أن ابتكار الحاسوب بعينه، وما نتج عنه من إنجاز لشبكات تواصل كوكبية، مثل الإنترنت، أدى إلى زيادة هائلة في قدرة الإنسان على تدوين أفكاره ومعتقداته وإنجازاته، وحفظها، ونشرها بأشكال مختلفة على نطاق واسع، إضافة إلى تداولها بأشكال مختلفة (نص، صورة، مادة فلمية، مادة سمعية بصرية.... إلخ)، والأهم من ذلك هو تطور القدرة على حفظ كل ما سبق في أرشيفات خاصة أو عامة، بوسائل تقنية عالية السعة والجودة، إضافة إلى سهولة نقل كل أنواع المعطيات والمدونات والمنجزات الفكرية والعلمية وغيرها عبر العالم بسرعة عالية. الأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوح على مستوى التطور المستمر في أداء وسائل الإعلام، والسينما، ووسائل الاتصال الأخرى كلها وعلى رأسها الشابكة العنكبوتية "الإنترنت".

وبعد أن كان لكل مجتمع إنساني محدد بصمة واضحة على مستويات متعددة كالزي أو اللباس، ونوعية الطعام، والموسيقا، والعادات، ظهرت موجة من "العولمة" الناتجة بالأساس عن التطور التقني سمحت لأنماط حياتية معينة أن تطغى على غيرها في العالم لأسباب متعددة أبرزها سهولة نقل هذه الأنماط بما تحمله من معطيات ومعلومات وقيم، من مجتمع إلى آخر، باستخدام التأثيرات الكبيرة لوسائل الإعلام والاتصال، وإمكانية نقل ما يمكن نقله مادياً من مواد أولية أو مصنعة باستخدام وسائل المواصلات الحديثة، الأمر الذي أدى إلى حدوث تغييرات عميقة وسريعة في عدد كبير من البنى الاجتماعية حول العالم، ولعل التغيير الأبرز هو ذاك الذي بدأ يحدث على مستوى "المعنى".

عندما أتحدث عن المعنى في حياة الشعوب أو المجتمعات، فإنني أقصد بذلك: الطريقة التي يفهم بها الشعب أو المجتمع العالم، والتي يعبر عنها من خلال مجموعة من العادات والتقاليد، وأشياء أخرى كثيرة من بينها تاريخ هذا الشعب بكل عناصره التي يمكن إدراجها على المستويين المادي أو اللامادي. هذه الطريقة هي ما يمكن تسميته اصطلاحاً بالتراث. ومن الطبيعي أن يكون هناك تراث خاص بمجموعة من الناس تشكل حالة ثقافية متميزة، وتراث خاص بشعب، وتراث عالمي يشكل حالة إنسانية عامة.

أدت سرعة تطور التقنية، وسرعة انتقالها عبر العالم، ونقلها لمعارف وأنماط ثقافية واجتماعية جديدة إلى تغييرات ملموسة في ثقافة كثير من المجتمعات وتراثها على نحو يصعب حصره، ولكن يمكن الاستشهاد بأمثلة عليه: إذا أخذنا الملابس أو الأزياء مثلاً سنلحظ بوضوح اختفاء عدد كبير من الأزياء التقليدية في حياتنا اليومية، والاستعاضة عنها بأزياء أخرى مختلفة عمّا كانت عليه في الماضي. وبعد أن كان كل نوع من أنواع الأزياء أو الألبسة يتضمن، على مستوى الشكل، معطيات

ورموزاً تعبر عن معنى مرتبط بهوية ما، أو انتماء ما، أو مهنة ما، انتقلنا إلى نوع من الزي أو اللباس شبه الموحد الذي قد يعبر أو لا يعبر عن هوية لابسه أو لابسته، بقدر ما هو لباس مستورد من الخارج.

ارتداء العروس مثلاً للثوب الأبيض ليلة عرسها هو دُرجة "موضة" انتقلت من ثقافة ما إلى ثقافات أخرى، ومنها ثقافتنا، وانتقل معها معنى يختلف عن طيف واسع وكبير من المعاني والرموز الذي كانت تحمله أثواب عرس تقليدية أكثر تنوعاً وثراء على مستوى الشكل، واللون، والتطريز، والأقمشة، والدلالات. وفي المطبخ المحلي نجد المشكلة نفسها: فبعد أن كان لكل مناسبة مآكلها ومشاربها وحلوياتها بما يتضمنه ذلك من معانٍ ترتبط بالهوية والانتماء، انتقلنا إلى مرحلة يتغير فيها نوع الطعام وطريقة تقديمه بما يخدم أنماطاً اجتماعية جديدة لها مضامينها ومعانيها، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ولعل أكثر القطاعات التي تضررت بسبب هذا التسارع الكبير في التطور التقني، هو قطاع الموروث الثقافي المرتبط بالحكايات الشعبية والأساطير والأمثال الشعبية ونحو ذلك من معارف وخبرات كانت تُنقل من جيل إلى آخر نقلاً شفهياً. وقد تراجع استخدام هذا الموروث على المستوى الاجتماعي العام تراجعاً كبيراً يصل إلى حد الاندثار، لأسبابٍ عدّةٍ، منها: أنه كلما ازدادت قدرة الوسائل التقنية (الحاسوب، والتلفاز، والكتاب الورقي، أو الإلكتروني) على حفظ المعلومة ونشرها على نطاق واسع واسترجاعها في أي وقت نشاء قلَّ اعتمادنا على حفظ المعلومات، ونقلها شفهياً. كما أن وسائل الاتصال الحديثة من إعلام جماهيري أو مواقع إنترنت واسعة الانتشار فرضت "شكل" روايتها للأشياء على الناس: إذ لم يعد مبدأ نقل قصة ما أو معرفة ما شفهياً مقبولاً دون إيراد مصدر أو استشهاد مرجعي، أو صور، أو حتى "مقاطع فيديو" توضح إيضاحاً ملموساً الهدف من "القول" أو ترسخه في ذهن السامع أو المتلقي. كما أن الحاجة إلى سماع حكايات الجدات قد تقلصت بسبب وجود التلفزيون بما يتيحه من "أفلام كرتون" تقدم للأطفال. وتقلصت الحاجة إلى الحكواتي الذي كان يروي السيرة الشعبية بسبب منافسة السينما، والكتاب الذي أتاح قراءة نفس ما يرويه الحكواتي في ظروف قد تناسب الراغب في الاطلاع عليها، إلى آخر ما هنالك من تغييرات.

برزت في مراحل تاريخية سابقة تطورات تقنية كبيرة، أدت إلى تغييرات جذرية في طريقة فهم الإنسان للعالم وتعبيره عنها، وأدت كذلك إلى ظهور أنماط ثقافية جديدة حلت محل القديمة أو أخذت مكانها إلى جانب الطرق القديمة في الحياة، وهو أمر طبيعي يمكن ملاحظته بوضوح عندما نقرأ التاريخ، تاريخ التطور التقني وما رافقه من تطور على المستوى الثقافي.

ولكن من الطبيعي والضروري توثيق ما يدخل في إطار التراث الشعبي باستخدام ما تتيحه لنا التكنولوجيا الحديثة، ولاسيما على مستوى القطاعات الأكثر هشاشة، وأعني بها الموروث الحكائي الشعبي العربي، وحفظه، وربما إعادة إنتاجه بما يضمن بقاء الاستمرارية الحضارية لهذا الموروث المهم معرفياً وثقافياً.

وإذا كان جمع الموروث الحكائي الشعبي أمراً مهماً، فإن طرق حفظه وتصنيفه مهمة أيضاً، إذ إن التجربة العربية في تصنيف هذا النوع من الموروث مازالت بحاجة إلى الكثير من العمل والدراسة على المستوى الأكاديمي والمنهجي، لاسيما في ظل منافسة غير متكافئة مع التكنولوجيا الحديثة. ربما لا يختلف الكثيرون نظرياً في تحديد ماهية المثل الشعبي ومفهومه، على سبيل المثال، مع العلم أن كثيراً من الأمثال قد بدأت بالتراجع، لتحل محلها على المستوى الشعبي أمثال أقرب إلى واقع الحال من تلك التي نتجت عن حالة اجتماعية أقدم. ولكننا نجد مثلاً، خلافات واختلافات كبيرة في تحديد مفهوم الأسطورة، ومفهومات أخرى تقترب منها كالحكاية الشعبية، والسيرة الشعبية، والخرافة، والملحمة، وهي كلها مفهومات أكاديمية وبحثية ناتجة عن مرحلة حضارية أسبق من الحالة الحضارية التي نعيشها الآن. ويكفي عرض بعض المفاهيم والنقاشات المتعلقة بهذا الموضوع، لندرك مدى حاجتنا لتطوير طرق تفكيرنا في الموروث الحكائي العربي بشكل عام.

يقول عبد المالك مرتاض إن "المستعملين للغة العربية في مألوف العادة يلبّسون معنى الخرافة بمعنى الأسطورة، وربّما معنى الأسطورة بمعنى الحكاية الشعبية ذات الأصول التاريخية. ويعود ذلك، في رأينا، إلى قصر التجربة العربية حول هذه المفهومات بالذات. كما أن أدب الخرافة في الأدب العربي قليل إذا قيس بالأدب الواقعي، أي الأدب القائم على الخيال المطبوع بما يشبه الواقع. أما الأساطير فقد قضت عليها تعاليم الديانة الإسلامية بما صقلت من عقيدة، ورقّت من تفكير..."[١].

ويبدو أن كثيراً من البحوث العربية التي تتناول هذه الموضوعات، على محدوديّتها كمّاً ونوعاً، لم تصل إلى تحديد دقيق أو شبه دقيق لمفهوم "السيرة الشعبية" مثلاً، الذي يتداخل تداخلاً كبيراً مع مفهومات أخرى، كالأسطورة والحكاية الشعبية، ونلحظ وجود هذا التداخل أيضاً في أعمال غير عربية. وهذا ما سيدفعنا إلى توضيح مفهوم الأسطورة أولاً، ثم توضيح مفهوم "السيرة الشعبية" والمفهومات الأخرى المشابهة. تم اختيار الأسطورة والسيرة الشعبية بداية لأسباب عدة منها أنهما أكثر استقراراً من الحكاية الشعبية على مستوى التدوين، وأكبر حجماً.

نجد أن مادة سطر يسطر، في لسان العرب تقول: "السطر: الخط والكتابة، وهو في الأصل مصدر، وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وقالوا أساطير الأولين﴾ ... معناه سطَّره الأولون، وواحد

---

[١] مرتاض (عبد المالك)، الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩، ص ١٦.

الأساطير أسطورة، كما قالوا أحدوثة وأحاديث. وسطر: يسطر إذا كتب، قال الله تعالى: ﴿ن، القلم وما يسطرون﴾، أي وما تكتب الملائكة. وقد سَطَّرَ الكتاب يسطِرُه سطرا ... كتب. والأساطير: الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها... وسطَّرها : ألّفها. وسطَّر علينا : أتانا بالأساطير... ويقال: سطَّر فلان علينا يُسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل، يقال : هو يُسطِّر ما لا أصل له أي يؤلّف"[١]. بينما نجد أن مادة الأسطورة في الموسوعة العالمية[٢] تتحدث عن الأسطورة في البداية على أساس أن "الجميع يهتمون بدراسة الأسطورة، ولكن مفهوم الأسطورة، وإن تمّ تعريفها، وتعميقها، أو تحليلها بمئة طريقة، يظل بعيداً كل البعد عن الوضوح. وبالطريقة نفسها، فإن السؤال حول معنى الأسطورة ووظيفتها، خاصة بالنسبة إلى المجتمعات البدائية أو القديمة، قد جوبه بإجابات عدة، وإجابات جدّ متعددة، حتى إنه لا يمكن لإحداها فرض نفسها، وإقصاء باقي الإجابات"[٣]. ومن ثَمَّ فإن واضع مقالة الأسطورة في هذه الموسوعة قد حاول مقاربة مفهوم الأسطورة من زوايا متعددة: لسانية، فلسفية، إثنو–سيولوجية...، حيث نكتشف فعلاً أن هناك استخدامات عدة لمفهوم الأسطورة ينسجم كل منها مع الإطار العلمي الذي يقترحه. ومن ثَمّ، فإن هذه الاستخدامات قد تكون مختلفة بعضها عن بعض قليلاً أو كثيراً، إلا أننا لا نستطيع أن نفضّل أحدها على الآخر إلا من خلال الزاوية التي ننظر منها إلى تعريف الأسطورة. "فصراع التأويلات على أشُدّه فيما يتعلق بالأسطورة، إذ نجد طرحين رئيسيين يتواجهان: أحدهما يقول إن حقيقة الأسطورة، وكل حقيقة، ما هي إلا نتيجة للدلالة أو المعنى، والآخر يقول إن خلق الأساطير أو إنتاجها، ما هو إلا تنويع منطقي، وتمرين في التنظيم، ونشاط تجميعي. وللأسطورة طريقتها في التعبير، وهي طريقة منطقية تقوم على التمييز، التقابل، التوافق، كأي تفكير منطقي. والأهم ليس الطريقة، بل الشكل وهو الأساس: **فالأسطورة تقول شيئاً ما لشخص ما عن شيء ما**"[٤].

نلحظ هنا أن مفهوم الأسطورة في اللغة العربية المعاصرة يحمل معانيَ ودلالاتٍ تختلف كثيراً عمّا وجدناه في اللغة العربية التي كانت متداولة أيام مؤلف لسان العرب المتوفى عام ٧١١ هـ ، وهي معان ودلالات تختلف عمّا نجده لمصطلح الأسطورة في السياق الأكاديمي أو الديني أو الشعبي. فعلى المستوى الشعبي مثلاً، يكفي أن نستخدم محركاً للبحث في الإنترنت لنجد أن كلمة "الأسطورة" تُستخدم للحديث عن لاعب كرة قدم، أو عن سيارة متطورة، أو عن مغنٍ لامع. هذا الانزياح الدلالي الكبير حدث عبر مدة زمنية طويلة، على عكس ما يحدث اليوم، إذ يمكن اليوم أن تحمل المفردة نفسها معانيٍ مختلفة تؤدي إلى تغيير سريع في المعنى.

---

[١] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، مادة : سَطرَ، ص ٣٦٣.
[2] RICŒUR (P.), *Mythe*, Encyclopæia Universalise, Vol. 11, pp. 526-537.
[3] *Ibid*, p. 526.
[4] RICŒUR (P.), *Mythe*, E.U., Vol. 11, p. 526.

وإذا عدنا إلى السياق الأكاديمي، فإنّ تعدد الأسيقة التي تستخدم مفهومات متداخلة، مثل: الأسطورة، السيرة الشعبية، الملحمة، الخرافة، الحكاية الشعبية، يفرض على أي باحث فروقاً دلالية تصل إلى حدّ الاختلاف في تحديد نوع عمل محدد على المستوى النظري.

ولتأكيد هذه الفكرة أكثر سننظر في مفهوم السيرة، فالسيرة في لسان العرب من مادة سَيَرَ، ولها معان متعددة: "فالسيرة هي السُّنَّة. والسيرة الطريقة، يقال سار بهم سيرة حسنة. والسيرة الهيئة. وفي التنزيل العزيز: ﴿سنعيدها سيرتها الأولى﴾. وسَيَّرَ سِيرة: حدث حديث الأوائل. وسار الكلام والمثل بين الناس : شاع، ويقال هذا مثل سائر..."[(١)]. والسيرة بهذا المعنى الذي أورده ابن منظور القرن الرابع عشر الميلادي، يبدو محدوداً جداً على المستوى الدلالي بالنسبة إلينا، فهو لا يفيدنا إطلاقا في تحديد مفهومات تبدو معاصرة إلى حدّ كبير، كالسيرة الشعبية، والسيرة الذاتية، وبدرجة أقل معاصرة: السيرة النبوية، والتراجم والمناقب.

ومن ثَّم، فإننا حين نقرأ مادة سيرة في الموسوعة العربية الميسرة مثلاً، نلحظ بوضوح آثار هذه المحدودية على شكل تخبط في تحديد معنى السيرة بشكل دقيق، فهي تضع : "السيرة النبوية، وترجمة حياة رجل أو امرأة أو كليهما معاً، والسيرة المحفورة على جدران القبور والمعابد عند قدماء المصريين والآشوريين...، وترى السير في محاورات أفلاطون وفي أعمال بلوتارك، وتلحظ وجود كتب رائعة عن سير الأبطال والقادة والملوك وغيرهم..."[(٢)] تضعها كلها في سلة واحدة.

بينما نجد أن معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية يتحدث عن نوع واحد فقط من "السيرة" هو : السيرة الشخصية Biography: "تعطي السيرة الشخصية وضعاً كاملاً لحياة الفرد بوصف شخصيته وتحليلها وطريقة سلوكه وبيئته.. وتفيد الدراسات العلمية في دراسة الحالة، وفي المنهج العلمي الاجتماعي على وجه العموم... وينبغي قبل الاعتماد على هذا النوع من الوثائق تحليلها تحليلاً دقيقاً للتأكد من صدقها"[(٣)].

ويبدو أنه لا يوجد أي توجه حقيقي فيما استطعنا الاطلاع عليه من الدراسات والمراجع المختلفة، لتحديد مفهوم السيرة تحديداً دقيقاً. فدارسو السيرة النبوية مثلا يتحدثون عن هذا النوع من السير، دون أيّ محاولة لمناقشة مفهوم السّيرة، وكأن هذا المفهوم محددٌ دلالياً تحديداً واضحاً[(٤)]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المناقب والتراجم[(٥)]، بينما نجد أن كثيراً من دارسي السيرة الشعبية، ولاسيّما من العرب، يخلطون بين هذا المفهوم، وغيره من المفهومات التي يمكن أن تتقاطع معه، مثل:

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة : سيَر.

(٢) الموسوعة العربية الميسرة، مادة سيرة، ص ١٤٢٣.

(٣) بدوي (أحمد زكي)، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية، مادة : (سيرة شخصية – Biographie)، ص ٤٧.

(٤) نجد مثالاً واضحاً على ذلك في كتاب العربيي (علي)، أضواء على السيرة النبوية : قراءة نقدية".

(٥) ويمكن أن نجد نموذجاً مثالياً لذلك في كتاب: عيسى (لطفي)، أخبار المناقب: في المعجزة والكرامة والتاريخ.

الملحمة، الأسطورة، الحكاية الشعبية، دون أن يحاولوا بشكل دقيق فصل هذا المفهوم عن غيره، وتحديد دلالته تحديداً دقيقاً[١]. ويمتدّ هذا الخلط ليشمل بعض دارسي السير العربية من الأجانب، إذ نجد أن أحدهم قد اكتفى بالإشارة في هامش الصفحة الأولى من دراسته إلى أن: "السيرة (جمعها سير) تترجم في أوروبة بطرق مختلفة، هي: épopée, ArabChivaltrous romance folk epics, folk book, folk roman, folk romance saga"[٢].

ونجد باحثاً آخر يقول: "يستخدم الباحثون العرب – عادة – المصطلح الكلاسيكي: سيرة، أو قصة، للدلالة على ما نقترح تعريفه بالملحمة (الشعبية)..." [٣]، وفي ثنايا الدراسة نفسها نجد أن المؤلف يتحدث عن "التقاليد الملحمية الشعبية العربية" للدلالة على مجموعة من السير. فسيرة سيف بن ذي يزن مثلاً حكاية خرافية بالنسبة إلى فراس السواح[٤]، والسيرة نفسها تقع بين الأسطورة والحكاية الشعبية ذات الأصول التاريخية لدى باحث آخر[٥]، وهي "سيرة ملحمية" في موسوعة الفلكلور والأساطير العربية[٦]، بينما يُعنون باحث مقالاً له بـ : "La geste du roi Sayf"[٧]، وكلمة La geste أو Les gestes هنا تأتي بمعنى: المآثر، أو المفاخر[٨]. وكذلك نجد أن باحثاً آخر يعتبر أنّ "السيرة الشعبية العربية فنٌّ مستقلّ بذاته، وله بناؤه الفني، الخاص به، وله أهدافه الفنية والاجتماعية والسياسية التي تميّز بها"[٩]، وبناء على الرأي الأخير أُقترح تعريف مبدئي للسيرة الشعبية الشعبية مؤداه: " هي – من حيث الشكل – قصة تحكمها مبادئ السرد القصصي، وتحافظ على ثباتها – كوحدة دلالية – عبر مدة طويلة من الزمن، الزمن "الحالي"، الخطي، الممتد من الماضي فالحاضر فالمستقبل. وهي مجهولة المؤلف، ويمكن اعتبارها نتاج خيال شعبي غالبا، الإنسان هو بطلها الرئيسي، قد تتضمن السيرة معطيات دينية، ولكنها لا تُؤلف بالأساس لتجيب عن أسئلة "الأصول"، بل لتسرد وقائع سيرة شخص ما، أو أشخاص متعددين. وهي قصة طويلة حجماً، وإلا تحوّلت إلى حكاية شعبية، وهي قصة منزوعة القداسة بالضرورة."[١٠]

---

(١) كل الدراسات العربية المستخدمة في هذا البحث تخضع لهذه النقطة، وهو ما سنلحظه أثناء استخدامنا لها في تحديد المفهومات هنا.

(2) **MADEYSKA (Danuta), *The language and structure of the SIRA*, Quaderni di studi Arabi, 9, 1991, p. 193.**

(3) **GIOVANNI (Canova), Aspects de la tradition épique vivante en Egypte et Syrie, Actes de la 1ère table ronde internationale sur la Geste des Béni Hilal, 1980, Institut National d’Archéologie et d’Arts, Tunis, p. 29.**

(٤) السواح (فراس)، الأسطورة والمعنى : دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية"، ص ١٦.

(٥) مرتاض (عبد المالك)، م.س.، ص ص ١١–١٧.

(٦) عبد الحكيم (شوقي)، مادة : سيف بن ذي يزن – سيرة ملحمية، ص ٤١٠.

(7) **CHELHOD (J.), p. 181.**

(٨) إدريس (سهيل) – عبد النور (جبّور)، المنهل : قاموس فرنسي–عربي، ص ٤٨٤.

(٩) خورشيد (فاروق)، أدب السيرة الشعبية، ص ٤٤.

(١٠) شريم (رامي)، سيف بن ذي يزن بين الأسطورة والواقع.

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الملحمة، فإن ضبابية المصطلح عالية جداً، إذ نجد أن مؤلف مادة الملحمة أو "ÉPOPÉE" في الموسوعة العالمية على سبيل المثال(١)، يحاول أن يقول كل شيء عن الملحمة دون أن يحاول تحديد خصائصها، فهو يتحدّث عن ضرورة إعادة النظر في التعريفات المعطاة لهذا المفهوم، دون أن يعطي تعريفاً جديداً له، كما تحدّث عن الإشكاليات التي تحيط به، وتحدّث عن وظائف "الملاحم" في المجتمعات القديمة، وتلك الأحدث منها، وابتعد قدر الإمكان عن تحديد هذا المفهوم، مع أنه أشار إلى أن الشكل الشعري هو واحد من ملامح الملحمة الأساسية، خاصة في الحضارات القديمة، إذ "يجب أن نقر أنه بسبب ازدهار الشعر الملحمي في الشرق الأدنى، ظهر هذا الصنف في اليونان..."(٢) وفي مكان آخر، نجد أن: "الملحمة قصة شعرية طويلة ذات اهتمامات بطولية، وقد تكون الملحمة مدوّنة أو شفاهية، كما قد تجمع بين الخصيصتين أو المجالين... وعادة ما تُستولد الملحمة من التقاليد الأدبية الشفوية..."(٣).

أما على مستوى الحكاية الشعبية والخرافة، فإن إشكالية المصطلح والدلالة تأخذ أبعاداً شديدة التعقيد، إذ إن (ديرلاين) مع اجتنابه الصواب في ضمّ أساطير الآلهة إلى مجموعة الحكايات: الشعبية والخرافية والبطولية على مستوى الموضوع، إلا أنّه يقترب من الصحة عندما يقول بتقارب الموضوعات في هذه المجموعة. ويبدو أنه ركّز على التعريف بالقوانين الشكلية للحكاية الخرافية، مقارناً إياها، بتوسع، بالحكاية الشعبية خاصة. ومع أن تحليله لم ينته على شكل نقاط واضحة نظرياً، ومع أنّه يربط الحكايات بالإطار الحضاري الذي جُمعت منه، فإننا نستطيع أن نستفيد من بعض الحدود التي استخدمها لتمييز الحكاية الخرافية من الحكاية الشعبية:

١. إنّ الحكاية الشعبية بنية بسيطة، أما الحكاية الخرافية فهي مركبة ذات شكل معين. فالحكاية الخرافية في العموم لا تؤخذ مأخذ الحقيقة، في حين أن الحكاية الشعبية تؤخذ هذا المأخذ.

٢. إن الحكاية الخرافية بكل ما فيها من عناصر تعدّ أدبا، أما الحكاية الشعبية فهي تمتزج بالواقع الحقيقي في أعمق أعماقه، وليس لها طابع أدبي صِرف.

٣. إنّ الحكاية الشعبية تصور الإنسان الوحيد، الذي يتصل بالعالم الآخر، وكثيراً ما يخضع له، أما الإنسان في الحكاية الخرافية فيتصل بمحض اختياره بقوى العالم الآخر. والحكاية الخرافية ذات طريقة تجريدية في العرض، كما أنها تسمو بالموضوع والصور إلى درجة المثالية، أما الحكاية الشعبية فحسية، تصور فيها العوالم الأخرى في دقّة وتفصيل. وهي لا تحكي عن العالم الآخر من أجل أن تثير في نفوسنا تصوراً له كما هو الحال في الحكاية

---

(1) **YOSMIDA (A.), *Épopée*, E.U., pp. 375-380.**

(2) ***Ibid*, p. 378.**

(٣) **عبد الحكيم (شوقي)، م.س، مادة : الملاحم تعريفها وخصائصها، ص ٦٢٢.**

الخرافية، وإنما نجد في هذا العالم القوى التي تكون مساعدة أو معادية للبطل، وإن تكن لها وظيفة محددة دائما، وهي أن تقود البطل إلى الهدف المحدد من قبل.

٤. إن الحكاية الشعبية جادة في طابعها، أما الحكاية الخرافية فهي تتحرّك بين ما هو جاد وما هو هزلي.

ويبدو أن هذه المحددات يمكن تلخيصها، مَثَلُها في ذلك مثلُ الفكرة العامة للكتابة، في فكرة رئيسية حاور فيها (ديرلاين) باحثاً آخر اسمه (ماكس لوتي). إذ أورد عن (لوتي) الاقتباس التالي: "الحكاية الخرافية لا ترتبط بالآلهة أو الأرواح العلوية بالطريقة التي ترتبط بها الحكاية الشعبية. إن الحكاية الشعبية تعرف كائنات العالم الآخر من شياطين ومردة وسحرة إلى غير ذلك. وفي استطاعة الإنسان فيها أن يتّصل بشخوص العالم الآخر، في حين أن الأمر في الحكاية الخرافية على خلاف ذلك، فهي وإن كانت تحكي كذلك عن المردة والسحرة والأقزام، فإنها لا تنشئ علاقة مع عالمنا الممكن إدراكه، إذ إنها ذات بعد واحد. وهي كذلك لا تعرف التركيب المنطقي الدقيق، كما أنّ شخوصها غير مجسّمة، بلا عالم داخلي أو خارجي، بل ينقصها كذلك عالم المشاعر. وتظل المشاعر والروابط وصلة القربى ذات مغزى إذا كانت هناك ضرورة لاستخدامها في سياق الحكاية. حتى العنصر الزمني لا تعرفه الحكاية الخرافية. كما أن الحكاية الخرافية لا تحتمل أي تصوير وزخرفة أو تعليق ينتشر في أثنائها. وكلّما ازداد سرد الحكاية الخرافية وضوحا، كان ذلك ضمانا لوصولها إلى هدفها وتأكيدا لأصالتها"[١]. ثمّ قال : "يميل قصّاصو الشرق كثيراً إلى زخرفة الحكاية الخرافية وتصويرها، وكذلك يصنع بعض القصاصين الألمان في العصر الحاضر"[٢].

وهذا يتفق إلى حد ما مع وجهة نظر طرحها فراس السواح في كتاب "الأسطورة والمعنى". وإن كان هذا الأخير قد قسم الحكايات إلى: **حكاية خرافية**: وهي حكاية "تقوم على عنصر الإدهاش وتمتلئ بالمبالغات والتهويلات، وتجري أحداثها بعيداً عن الواقع إذ تتحرك الشخصيات بسهولة بين المستوى الطبيعي المنظور، والمستوى فوق الطبيعي، وتتشابك علاقاتها مع كائنات غيبية متنوّعة مثل الجن والعفاريت والأرواح الهائمة"[٣]. و**حكاية بطولية**: "تختلف عن الخرافة في أمرين : أوّلهما أن أحداثها أقرب إلى الواقع مع المبالغة والتهويل. وثانيهما، وهو الأهم، أنّ البطل فيها يشكل صورة مثالية عن الإنسان وعمّا هو إنساني، وهي تثير الرغبة في السامع إلى تحقيق هذه الصورة المثالية... ومع المبالغات التي تغلف أحداث الحكاية البطولية وشخصياتها، فإنّ أبطالها بشر عاديون يتحركون في جو إنساني، وأعمالهم هي نموذج سامٍ ومتفوق لما يمكن للأفراد أن يطمحوا إليه..."[٤].

---

(١) **ديرلاين (فردريش فون)، م. س، ص ص ٦٥-٦٦.**
(٢) **المرجع نفسه، ص ٦٦.**
(٣) **سواح (فراس)، م. س، ص ١٥.**
(٤) **سواح (فراس)، م.س، ص ١٦.**

ويورد هنا مثالين لتوضيح الفرق بين الخرافة والحكاية البطولية : "وفي **الخرافة** العربية نجد سيف بن ذي يزن يصرع عشرات الجن بسيفه الذي انتهى إليه من سام بن نوح، ويقضي على الغيلان في واديهم بريشة ديك مسحور، وتلتقطه العفاريت الطائرة في الهواء كلما أحكم عليه الأعداء حصاراً..."[١]، بينما يسوق مثال عنترة بن شداد كمثال عن القصص البطولي[٢]. ثم ينتقل إلى صنف آخر، هو الحكاية البطولية الإخبارية التي تعتمد على عدد من الوقائع التاريخية، مثل الحروب الطروادية، وتغريبة بني هلال في الأدب الشعبي العربي.

ثم ينتقل إلى الحكاية الشعبية التي يقول عنها : "إنّ ما يميز الحكاية الشعبية بشكل رئيسي عن الحكاية الخرافية والحكاية البطولية، هو هاجسها الاجتماعي. فموضوعاتها تكاد تقتصر على مسائل العلاقات الاجتماعية والأسرية منها خاصة. والعناصر القصصية التي تستخدمها الحكاية الشعبية معروفة لنا جميعاً. وذلك مثل زوجة الأب الحقودة. وغيرة الأخوات في الأسرة من البنت الصغرى التي تكون في العادة الأجمل والأحب. أو غيرة الإخوة من أخيهم الأصغر المفضل لدى الأب، والذي تجتمع له خصائص الشجاعة والنبالة في مقابل الخسة والحسد والغيرة لدى إخوته. وما إلى ذلك. والحكاية الشعبية واقعيّة إلى أبعد حدّ، وتخلو من التأمّلات الفلسفية والميتافيزيقية، مركزة على أدق تفاصيل الحياة اليومية وهمومها. وهي مع استخدامها لعناصر التشويق، إلا أنها لا تقصد إلى إبهار السامع بالأجواء الغريبة أو الأعمال المستحيلة، ويبقى أبطالها أقرب إلى الناس العاديين الذين نصادفهم في سعينا اليومي. ففي مقابل القوة الخارقة للبطل في الحكاية البطولية وتصرفاته الفروسية، فإنّ البطل في الحكاية الشعبية يلجأ إلى الحيلة والفطنة والدهاء للخروج من المآزق والتغلب على الأعداء.

وبنية الحكاية الشعبية هي بنية بسيطة تسير في اتجاه خطي واحد، وتحافظ على تسلسل منطقي ينساب في زمان حقيقي ومكان حقيقي، على عكس الحكاية الخرافية ذات البنية المعقدة التي تسير في اتّجاهات متداخلة ولا تتقيد بزمان حقيقي أو مكان حقيقي"[٣].بعد هذا كلّه يصل السوّاح إلى نتيجة مشابهة لكثير من النتائج التي توصل إليها آخرون "إن الحدود بين هذه الأجناس الأدبية التي صنعناها خارج زمرة الميثولوجيا، ليست على درجة كافية من الدقة والوضوح"[٤].

إن هذا النقاش الأكاديمي هو عينة من عينات العمل المتخصص في مجال واحد من مجالات الموروث الشعبي، هو مجال "الحكايات" بشكل عام. ولكنه نقاش يستند في الأساس إلى نقاشات لا تعتمد كثيراً على مجموعات كبيرة من الحكايات والسير والأساطير التي جُمعت من الميدان، وإنما يستند إلى نماذج وعينات مجموعة سلفاً، وقليلة من حيث العدد والكمية. وهذا النقاش لا يتطرق بعمق إلى مفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمادة الحكائية على اختلاف أنواعها، وهو مفهوم "الشعبية"،

(١) م.ن، ص ١٥.
(٢) م.ن، ص ١٧.
(٣) سواح (فراس)، م.ن، ص ص ١٧-١٨.
(٤) م.ن، ص ١٨.

إذ ما معنى أن تكون الحكاية أو الأسطورة أو السيرة شعبية؟ وإذا كانت شعبية في يوم من الأيام الماضية فهل يصح أن نستمر في إطلاق الصفة نفسها عليها اليوم؟ وإذا كانت التقنية الحديثة تسمح للسينمائيين اليوم باستخدام الحاسوب وتقنيات التصوير الحديثة جداً بإعادة إنتاج الأساطير والحكايات الشعبية بما تحفل به من موروث عجائبي، كالسحر والمخلوقات العجيبة والجن، مع إضافة قيم ومضامين معاصرة، بل تطورها لإضافة خيال جديد وأصناف أخرى من الأساطير المتعلقة بسكان السماء، أو الكائنات الفضائية كما نسميها، أو أفلام "الإنسان المتفوق أو الخارق"، فهل يمكن أن يشكل هذا النوع من الوثائق السمعية البصرية استمراراً للموروث الشعبي الحكائي الأسطوري؟ أم إنه نوع جديد في الفن يمكن ان يكون أساساً لتراث تدرسه أجيال قادمة؟

وإذا كنا بصدد جمع التراث الشعبي بكل عناصره المادية واللامادية، وتوثيقه، فهل نستطيع إعادة إنتاجه بنفس الطرق التي كان يُتداول بها؟ أم إننا نستطيع إعادة إنتاجه باستخدام التقنيات الحديثة بما ينسجم مع المتغيرات الثقافية والاجتماعية المستجدة، والمستمرة في التغير؟ أم يجدر بنا جمعه، وتوثيقه، وتدريسه على أنَّه مادَّة من مواد تاريخ التراث؟

ثم إن ربط مصطلح التراث الشعبي، بكل عناصره، بالميدان أو الواقع، يتطلب كثيراً من العمل النظري والميداني المستمر، بما في ذلك العمل على مواكبة المستجدات العلمية والاصطلاحية، وتوطينها لدينا بما يتناسب مع هويتنا وقيمنا وتاريخنا. ذلك إن التطور العلمي عامة، والتقني خاصة، يتغير باستمرار. ويفرض على العلوم الإنسانية، ومن بينها العلوم التي تهتم بالتاريخ والتراث، تغييرات مستمرة على مستوى مناهج البحث، كما يفرض عليها أن تتجه إلى التخصص الأكاديمي من جهة أخرى، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور اختصاصات علمية جديدة تحمل فيما تحمل مصطلحات علمية جديدة، أو إضافة دلالات جديدة لمصطلحات قديمة.

وإذا عدنا إلى النموذج الذي ناقشناه في هذا المقال، وهو نموذج الأسطورة والسيرة والحكاية الشعبية، نجد أن الواقع الميداني يحمل كثيراً من "الشخصيات الأسطورية أو البطولية" التي حازت بعداً "شعبياً" كبيراً لدى شريحة واسعة من أطفالنا وشبابنا، دون أن تحظى بدراسات تحدد أصولها، والقيم التي تحملها وتنقلها إلى أطفالنا. والأهم أنها تنوب، على مستوى الشكل، عن قصص جداتنا، ومجتمعنا، في عملية إنتاج شخصيات من نسيجنا الاجتماعي والتاريخي والثقافي.

وينطبق الأمر على كل العناصر المندرجة في إطار التراث الشعبي أو المكونة له، لذا أختم فأقول: إن "التراث الشعبي"، بشكل عام ليس مجرد شيء حدث في الماضي، يجب علينا جمعه ودراسته، ثم المضي قدماً باتجاه المستقبل. التراث الشعبي هو حالة اجتماعية حيَّة، ومستمرة في الوجود، وما نعيشه اليوم هو تراثنا في الغد. "فالحالة الشعبية" لأي ظاهرة ثقافية، إذا تجاوزت مدة زمنية ما، فإنها من الممكن أن تستقر في وجدان الشعب أو المجتمع لمدة زمنية أخرى، ثم تتحول إلى "تراث شعبي". ومن ثم فإن مواكبة التطور التقني، المستمر في التطور، يجب ألّا تجعلنا نغفل عن ضرورة الاهتمام بالمضامين والآفاق الثقافية التي يحملها معه، وعن تلك التي نرغب نحن أن نوظفها من خلاله.

المصادر والمراجع:

1 - المصادر والمراجع العربية:

- مرتاض (عبد المالك)، الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.
- ابن منظور (جمال الدين مُحَّد بن مكرم) (ت ٧١١ هـ/١٣١١ م)، معجم *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ١٩٩٠.
- الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل : بيروت–القاهرة–تونس، الطبعة الثانية المحدثة، ٢٠٠١.
- بدوي (أحمد زكي)، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ١، ١٩٩١.
- العريبي (علي)، أضواء على السيرة النبوية: قراءة نقدية"، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١.
- عيسى (لطفي)، أخبار المناقب: في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سيراس للنشر، تونس، دون تاريخ.
- السواح (فراس)، الأسطورة والمعنى: دراسات في المثيولوجيا والديانات المشرقية"، دار علاء الدين، سورية، ط ٢، ٢٠٠١.
- عبد الحكيم (شوقي)، *موسوعة الفلكلور والأساطير العربية*، دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢.
- إدريس (سهيل) – عبد النور (جبّور)، المنهل: قاموس فرنسي–عربي، دار الآداب – دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
- خورشيد (فاروق)، أدب السيرة الشعبية، الشركة العالمية للنشر (لونجمان)، مصر، ١٩٩٤.
- شريم (رامي)، سيف بن ذي يزن بين الأسطورة والواقع، بحث جامعي للدراسات المعمقة، جامعة تونس، غير منشور، ٢٠٠٦.

٢ - المصادر والمراجع الأجنبية:

- ENCYCLOPÆIA UNIVERSALISE, France, 1980.RICŒUR (P.), Mythe, Vol. 11, pp. 526-237.
- MADEYSKA (Danuta), The language and structure of the SIRA, Quaderni di studi Arabi, 9, 1991, p. 193.
- GIOVANNI (Canova), Aspects de la tradition épique vivante en Egypte et Syrie, Actes de la 1ère table ronde internationale sur la Geste des Béni Hilal, 1980, Institut National d'Archéologie et d'Arts, Tunis, p. 29.
- ENCYCLOPÆIA UNIVERSALISE, France, 1980.YOSMIDA (A.), Epopée, Vol. 6, pp. 375-380.
- Chelhod (J.), "La geste du roi Sayf", Revue de l'histoire des
- religions, Paris, 1964, pp. 181-205.

التراث العربي
العدد (١٤٨ - ١٤٩)/ شتاء - ربيع / ٢٠١٨

صورٌ من التَّمثيلِ في القرآنِ الكريم

د. محمد هيثم غرّة*

القرآن الكريم هو المعجزة الكبرى للرسول العربيّ محمّد ﷺ، عجز عنه الثّقلان وتُحدّيَ به الإنسُ والجانّ.

وكان العرب قد بلغوا من فصاحة القول حدّاً لا يبارى، ونزل القرآن بلسانهم ومع ذلك تملّكهم العجب واستولت عليهم الدهشة، قال تعالى رادّاً على مَنْ توهّم إمكانيّة المجيء بمثله أو أن يكون له نظير: **﴿لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾**الإسراء ٨٨، ليس بمثْله بل **﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾** البقرة ٢٣، فأُفحموا عن الجواب، وتَقطّعتْ بهم الأسباب، ولجؤوا إلى الحرب، وآثروا ويلاتِها وضُربوا وهُجّروا، ولو قدروا على معارضته لكان أهون عليهم (١).

ولمّا عرفوا ضعفهم وأدركوا عجزهم سجّل القرآن حيرتهم وتخبّطهم إذ قالوا:**﴿ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾** سبأ ٤٣. و**﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾** الأنبياء ٥، **﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾** الفرقان٥.

إذاً كان القرآن معجزاً إلى هذا الحدّ، وقد دُرستْ جوانب مختلفة من إعجازه ولا سيّما الإعجاز البلاغيّ، إذ إنّ له صلة ببلاغة العرب وفصاحتهم وقدرتهم على القول وشدّة عارضتهم، والقرآن عربيّ: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** يوسف٢، والبلاغة هي الأظهر في إدراك إعجاز القرآن، وهي (العلم الذي يمكن معه الوقوف على معرفة إعجاز القرآن)(٢).

وقد أُمر العباد بتدبّر القرآن **﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾** محمّد٢٤، ومِنْ تدبّره تدبّر بلاغته حتى يُعلم أنها في أعلى طبقات الإحسان وأرفع درجات البيان وأربى من أيّ بلاغة، والعربُ أهل بلاغة.

يقول ابن قتيبة: (وللعرب المجازات في الكلام، ومعناه طرق القول ومآخذه، ففيها: الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والذكر والإخفاء والإظهار ... وبكلّ هذه المذاهب نزل القرآن)(٣).

* جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية.

فالتمثيل – على هذا الأساس– ضربٌ من ضروب البلاغة في القرآن.

والتمثيل من مادّة (مثل)، قال ابن فارس: (الميم والثاء واللام أصل صحيح يدلّ على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مِثْل هذا: أي نظيره)

وقال الزمخشريّ: (مثّله به شبّهه، وتمثّل به تشبّه به)، وقال ابن منظور: (المثل الشبه، يقال شِبْه وشبَه)(**٤**).

والمـَثَل في الاصطلاح لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ (يجتمع فيه –كما قال النظّام– أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة)(**٥**).

عرفه العرب في أشعارهم قبل نزول القرآن الكريم، فمنه قول زهير بن أبي سلمى:(**٦**)

ومَنْ يجعل المعروفَ مِن دون عرضهِ   يفرْه، ومَنْ لا يتّقِ الشّتمَ يُشتَمِ

وقول عبيد بن الأبرص:(**٧**)

الخيرُ يبقى وإنْ طالَ الزمانُ بهِ   والشرّ أخبثُ ما أوعيتَ مِن زادِ

ثمّ عرفوا لِما حفظوه من الأمثال ما يقابل معناها في القرآن، ففي كلامهم: (خير الأمور أوساطها) وجدوا في القرآن ﴿ **لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ**﴾ البقرة ٦٨، وفي كلامهم (كما تَدين تُدان) وجدوا ما يقابله في القرآن ﴿**مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ**﴾ النساء١٢٣ (**٨**).

وإنّما ضرب القرآن الأمثال لتذكير الناس ووعظهم وحثّهم وزجرهم واعتبارهم وتقريب مراده لعقولهم وتصويره بصورة المحسوس لأنّ ذلك أثبتُ في الأذهان، قال تعالى:﴿ **وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُون**﴾ الزمَر٢٧.

ومن هذا المثل ومن معناه مصطلح التمثيل، ومن أقدم الذين ذكروه من العلماء أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١٠هـ)، وعنى به تشبيه التمثيل في قوله تعالى: ﴿**عَلَىَ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ**﴾ التوبة١٠٩؛ قال: (مجاز شفا جرفٍ شفير، ومجاز هارٍ هائر، ومجاز الآية مجاز التمثيل، لأنّ ما بنوه على التقوى أثبتُ أساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق، فهو على شفا جرف، وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليها)(**٩**).

ثمّ ذكره قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ) وجعله من نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى، وقال: (هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدلّ على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عمّا أراد أن يشير إليه، وعلى ذلك قول عمير بن الأيهم:

راح القطينُ من الأوطان أو بكروا وصدّقوا من نهار الأمس ما ذكروا
قالوا لنا وعرفنا بُعد بينهمُ قولاً فما وردوا عنه وما صدروا

فكان يستغني عن قوله "فما وردوا عنه وما صدروا" أن يقول: فما تعدّوه أو فما تجاوزوه، ولكن لم يكن له من موقع الإيضاح، وغرابة المثل ما لقوله "فما وردوا عنه وما صدروا")(١٠).

وعرّفه أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) فقال: (أنْ يريد المتكلّم العبارة فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر إلّا أنه ينبئ إذا أورده عن المعنى الذي أراده)(١١).

وجعله ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦هـ) من نعوت الفصاحة والبلاغة، وعرّفه فقال: (هو أن يراد معنى فيوضّح بألفاظ تدلّ على معنى آخر، وذلك المعنى مثال للمعنى المقصود، وسبب حسن هذا مع ما يكون فيه من الإيجاز أنّ تمثيل المعنى يوضّحه ويخرجه إلى الحسّ والمشاهدة ... ومنه قول ابن ميّادة:

ألم تكُ في يمنى يديكَ جعلْتَني فلا تجعلنّي بعدها في شمالكا)(١٢)

أمّا عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧٠هـ) فجعل التمثيل ضربين: تشبيهاً ومجازاً، فإذا كان من الأول فهو تشبيه خاص، لذلك قال: (كلّ تمثيل تشبيه، وليس كلّ تشبيه تمثيلاً)(١٣)، وإذا كان مجازاً فهو الذي يجاء به على حدّ الاستعارة (١٤)، ثمّ أطلق المتأخّرون على الضرب الأوّل تشبيه التمثيل، وعلى الثاني الاستعارة التمثيلية (١٥)، وعلى ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني جمهورُ العلماء، ولو اختلفت الألفاظ الدالّة على المصطلح.

فإذا اقترن التمثيل بكلمة تشبيه فثمّة طرفان مذكوران في الكلام "وهما طرفا التشبيه" لكنهما ههنا صورتان مركّبتان، ووجه الشبه فيه منتزع من عدّة أمور، وهو محصّل بضرب من التأويل تفريقاً بينه وبين التشبيه غير التمثيلي الذي يكون فيه الوجه بيّناً لا يحتاج إلى تأويل، كقول امرئ القيس:

كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العنّاب والحشف البالي

فالشبه هنا (بيّنٌ لا يجري فيه التأويل وأيّ تأوّل يجري في مشابهة الخدّ للورد في الحمرة –في قولك خدٌّ كالورد– فأنت تراها ههنا كما تراها هناك)(١٦).

والمحصّل بضربٍ من التأويل، كقول صالح بن عبد القدّوس:(١٧)

وإنّ مَنْ أدّبتَه في الصّبا كالعود يسقى الماء في غرسه
حتّى تراه مورقاً ناضراً بعد الذي أبصرتَ من يُبْسه

التشبيه التمثيلي:

عرف العرب هذا النوع من التمثيل في شعرهم الجاهلي قبل نزول القرآن الكريم، فكان في شعر طرفة بن العبد:(**١٨**)

لعمرك إنّ الموت ما أخطأ الفتى　　لكالطول المرخى وثنياهُ باليدِ

فهذا تشبيه تمثيلي يقوم التمثيل فيه على صورتين، الأولى المشبّه وهي صورة الموت الذي أخطأ الفتى فتجاوزه، والثانية المشبّه به وهي صورة الحبل الذي طُوّل للدابّة ترعى فيه لكنّ طرفيه بيد صاحب الدّابة، فلا يفرّ المرء من الموت ولو مُدّ له في الأجل، ولا تفرّ الدابّة من صاحبها الذي يجتذبها إليه متى شاء.

ووجه الشبه كما يُرى مركّب عقليّ، منتزع من كلّ أجزاء الصورة الأولى والصورة الثانية، وهو انتفاء القدرة على الخلاص من الشيء المحتوم.

وفي شعر امرئ القيس:(**١٩**)

كأنّ عيون الوحشِ حول خبائنا　　وأرحلنا الجزعُ الذي لم يثقّبِ

وغير ذلك كثير.

لكنّ مثل هذه التشبيهات التمثيليّة التي نقرؤها في شعرهم مقيّدة بزمان معيّن أو مكان معيّن وهي لا تنسحب على ظروف الحياة وحالاتها كلّها. يقول ابن طباطبا إنّ العرب (أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها وأدركه عيانها ومرّت به تجاربها، وهم أهل وبر، صحونهم البوادي، وسقوفهم السماء، فليست تعدو أَوصافهم ما رأوه منهما وفيهما) (**٢٠**)

وأمثلة ذلك في القرآن تبلغ ذروة القول وسنام البلاغة، منها قوله تعالى في زوال نعيم الدنيا: **﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾**يونس ٢٤.

سمّى الزمخشريُّ التمثيل في الآية التشبيه المركّب(**٢١**)، وقد شُبّهت حال الدنيا في سرعة تقضّيها وانقراض نعيمها بعد الإقبال، بحال ذلك النبات الذي لا يستغني عنه مخلوق، وقد نزل عليه الماء من السماء، فنما وربا، واهتزّت به الأرض وتزيّنت وبلغت غاية الحسن، فجاءها الهلال واستأصل زرعها وجعلها كالحصيد كأنْ لم تنبت أصلاً.

وواضحٌ أنّ التفصيل في أجزاء المشبّه به في هذه الآية يوحي للنفس تفصيلاً في أجزاء المشبّه، لذلك لا ينبغي أن يُظنَّ هنا أنّ المشبّه مفرد وهو "الحياة الدنيا" وإنّما هو صورة متكاملة، صورة هذه الحياة التي تغرّ الإنسان وتجعله يتمسّك بها ثمّ قد يعيث فيها فساداً وتكبّراً أو كفراً وتجبّراً، وبعدئذٍ يذهب كلّ نعيمه أيادي سبأ.

وكذلك صورة المشبّه به التي قرأنا أجزاءها في الآية. ووجه الشبه هنا عقليّ مركّب منتزع من كلّ الأجزاء في الطرفين، وهو سرعة الانقضاء وهلاك الإدبار بعد نعيم الإقبال.

والتشبيه في الآية (أحسن موقعاً وأبلغ معنى من جميع ما وصف به حال الدنيا وميل النفوس إليها مع قلّة صحبتها والاستمتاع بلذّتها، فكذلك حال النبات والماء في النضارة والحسن ثمّ العود إلى الجفاء واليبس)(**٢٢**).

أمّا أعمال الكفّار فلا نفع فيها ولا خير ولو تهيّأ لهم ذلك، وظنُّهم بنفعها كظنّ مَن يظنُّ أنّ السراب ماء، قال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۞ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾** النور٣٩-٤٠.

المشبّه هيئةُ أعمال الكفّار التي تظهرُ في أعينهم مفيدة لكنها ليست كذلك، فلا خير فيها ولا ثواب عليها.

والمشبّه به هيئة السراب بصحراء واسعة يظنّه الظمآن ماء فيجهد نفسه في الذهاب إليه فلا يجد ثمّة شيئاً ممّا يتوقّع.

ووجه الشبه –كما يُرى– مركّب عقليّ وهو فوات النفع وحضور الضرر.

والمشبّه به الثاني هيئة الظلمات الكثيفة في البحر المتلاطم الأمواج المتداخل بعضه في بعض، المظلّل بالسحاب.

ووجه الشبه صورة أشياء متراكمة باطلة سوداء مخيفة خالية من الفائدة.

وعن حال اليهود تحدّث القرآن فقال:**﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾** الجمعة ٥، وهم من كذّب بآيات الله الدالّة على نبوّة محمّدٍ ﷺ.

فالمشبّه صورة الذين نزلت عليهم التوراة ثمّ لم ينتفعوا بها أو لم يفهموها أو لم يأخذوا بما جاء فيها.

والمشبّه به صورة الحمار الذي يحمل الكتب وهو لا يعرف قيمتها.

ووجه الشبه هنا مركّب عقليّ، فهو لم يحصل من مجرّد الحمل، بل لأمرين آخرين معه، تعديته إلى الأسفار واقتران الجهل بما فيها، لأن الغرض توجيه الذمّ إلى من أتعب نفسه في حمل ما يتضمّن المنافع العظيمة ولا ينتفع بها لجهله.

قال الزركشي: (إنّ وجه الشبه مركّب من أحوال الحمار، وذلك هو حملُ الأسفار التي هي أوعية العلم وخزائن ثمرة العقول، ثمّ لا يحسن ما فيها ولا يفرّق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست في شيء، فليس له ممّا يحمل حظّ سوى أنه يثقل عليه)(**٢٣**).

وقد صحّ قول مروان بن سليمان في هجاء بعض رواة الشعر:

زوامـلُ للأشـعار لا علـم عنـدهم   بجيّـــدها إلا كعلْـــمِ الأباعـــرِ
لعمـرك مـا يـدري البعـير إذا غـدا   بأوســاقه أو راح مـــا في الغرائـــرِ

وفي تصوير حال المشرك يقول تعالى:﴿ **وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾ الحجّ٣١.

من أشرك بالله فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده نهاية.

ضرب الله هذا المثل للمشرك أظهره فيه في غاية السقوط بأن صوّر حاله بصورة حال من خرّ من السماء فاختطفته الطير فتفرّق مزعاً في حواصلها، أو عصفت به الرّيح حتى هوت في بعض المطارح البعيدة(**٢٤**)، فهو لا يملك لنفسه يوم القيامة نفعاً ولا يدفع عن نفسه عذاباً.

فالمشبّه هو المشرك يسقط عند الله منتكساً بضلالته لا شأن له ولا يستطيع أن يدفع عن نفسه ولا أن يدافع.

والمشبّه به من خرّ من السماء لا يحميه شيء وهو لا بدّ واقع في التهلكة تخطفه الطير وتمزّقه، أو تعصف به الرّيح وتلقيه في مكان بعيد.

ووجه الشبه مركّب من مجموعة أمور، وهو صورة التمزّق والضياع المرعبة المخيفة المؤدّية إلى سوء العاقبة وهول النهاية.

يقول النحاة: عطف المضارع "تخطفه" على الماضي "خرّ" هو من باب عطف جملة على جملة، إذ التقدير: فهو تخطفه، وذلك لاستحضار الصورة الغريبة التي تصوّره مزعاً في حواصل الطير(**٢٥**).

لقد رئي في الأمثلة السابقة أنّ هذا النوع من التمثيل (في القرآن) غير مقيّد ببيئة معيّنة، ولم ينحصر في عصر دون عصر، ولم يقتصر على مكان دون مكان، إنّما هي تمثيلات عامّة تستمدّ من الطبيعة عناصرها، وتأخذ من الكون أجزاءها، فليست لفئة خاصّة ولا لقوم بأعيانهم.

ومن المفيد هنا ذكر أن عبد القاهر الجرجاني صاحب هذا العلم عدّ التمثيل الواقع في عقب المعنى من هذا الباب (من باب التشبيه التمثيلي) أقصد النوع الذي أطلق عليه المتأخّرون التشبيه بالإضمار وأحياناً التشبيه الضمني (**٢٦**). ومثّل له بقول أبي تمّام:

وإذا أراد الله نشْـــر فضـــيلةٍ طويــتْ، أتاح لهــا لســان حســودِ
لـولا اشـتعال النـار فيمـا جـاورتْ مـا كـان يُعـرف طيْـب عـرف العـودِ

وقال: (تأمّل البيت الأوّل مقطوعاً عن البيت الذي يليه والتمثيل الذي يؤديه .... وانظر هل نشر المعنى تمام حلّته وأظهر المكنونَ من حسنه وزينته ... واستكمل فضله في النفس إلا بالبيت الأخير وما فيه من التمثيل).(**٢٧**) كما مثّل له بقول المتنبّي:

فــإنْ تفــقِ الأنام وأنــت مــنهمْ فــإنّ المســك بعــض دمِ الغــزالِ

الاستعارة التمثيلية:

اقتران التمثيل هنا بالاستعارة يدلّ على أنّه من المجاز، إذ الاستعارة من المجاز، قال عبد القاهر: (وإنّما يكون التمثيل مجازاً إذا جاء على حدّ الاستعارة) (**٢٨**) وهذا ما أطلق عليه القزويني اسم المجاز المركّب، وهو عنده: (اللفظ المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصلي، كما يقال للمتردد في أمر: أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى، وهذا يسمّى التمثيل على سبيل الاستعارة، وقد يسمّى التمثيل مطلقاً)(**٢٩**)، وكأن الأصل في المثال الذي أورده القزويني: (أراك في ترددك كمن يقدّم رجلاً ويؤخر أخرى)، ثم اختُصر الكلام وجُعل كأنه يقدّم الرجل ويؤخّرها على الحقيقة. ثمّ حذفت صورة المشبّه أي المستعار له، وذكرت صورة المشبّه به، أي المستعار، كما أنّ الأصل في قولك: (رأيت أسداً): رأيت رجلاً كالأسد، ثمّ جُعل كأنه الأسد على الحقيقة.

ومنه (تقول للرجل يُعمل الحيلة حتّى يميل صاحبه إلى الشيء قد كان يأباه ويمتنع عنه: "ما زال يفتل في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد، فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه فتل في ذروة وغارب، والمعنى على أنّه لم يزل يرفق بصاحبه رفقاً يشبه حاله فيه حال الرجل يجيء إلى البعير الصعب فيحكّه ويفتل الشعر في ذروته وغاربه حتى يسكن ويستأنس)(**٣٠**).

والمستعار –في هذا النوع من التمثيل– ضربان:

- إمّا أن يكون شيئاً محقّقاً، كمثال الجرجاني السابق، ومنه قوله تعالى:**﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾** آل عمران ١٠٣.

- وإمّا أن يكون تقديريّاً، كقوله تعالى:**﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾** الأحزاب ٧٢، وهو تمثيل لحالة التكليف في صعوبتها وثقل محملها.

ومنه قول العرب: طارت به العنقاء، أي طالت غيبته، وليس للعنقاء عمل فيها. قال الشاعر:

أتـتْ دون ذاك الـدهر أيام جـرهمٍ وطارتْ بذاك العيش عنقاء مغربِ

وقد عرف العرب هذا النوع من التمثيل قبل نزول القرآن، فهذا زهير بن أبي سلمى يمثّل للقوم الذين تركوا الحرب مدّة ثمّ رجعوا فحاربوا، يقول في معلّقته:**(٣١)**

رَعَـوا ظِمْـأهم حـتّى إذا تمّ أوردوا غمـاراً تفـرّى بالسـلاح وبالـدّمِ
فقضّـوا منـايا بيـنهم ثمّ أصـدروا إلى كـلأٍ مسـتوبل متـوخّمِ (٣٢)

شبّه كفّهم عن القتال وإقلاعهم عن النزال مدّة معلومة وعودتهم إلى الحرب مرّة ثانية، بالإبل التي ترعى مدّة ثمّ ترد الماء بعد المرعى، لكنّها عند الورود لم تجد إلّا الماء الذي يسيل بالدماء، وعندما ترعى ترعى الكلأ الوخيم.

ولكن –كما يُرى– صورة المشبّه لم ترد في كلام زهير، لذلك جُعل من باب الاستعارة التمثيلية لا التشبيه التمثيلي.

ولزهير أيضاً يتحدّث عن الحرب:**(٣٣)**

مـتى تبعثوهـا تبعثوهـا ذميمـةً وتَضْـرَ إذا ضـرَّيتموها فتَضْـرمِ
فَتَعْـركّمُ عـرْك الرَّحـى بثفالهـا وتَلْقحْ كشافاً ثمّ تُنتجْ فتُتْئمِ (٣٤)

فقد استعار – في الشطر الأخير– النوق التي تلد في السنة توأمين مثلاً لكثرة الشرور والآثام الناجمة عن الحرب الطويلة التي مُثّل لها بالناقة حملت ثمّ أرضعت ثمّ فطمت.

وشاهدُ التمثيل بالاستعارة المعروف في كتب البلاغة هو قول الرمّاح بن ميّادة:**(٣٥)**

ألمْ أكُ في يمـنى يـديك جعلتـني فـلا تجعلـنّي بعـدها في شمالكـا

قال ابن أبي الإصبع: (أراد أن يقول: ألم أكن قريباً منك فلا تجعلني بعيداً عنك، فعدل عن هذا اللفظ الخاصّ إلى التمثيل بما جاء في البيت لما فيه من الزيادة في المعنى).

أمّا الأمثلة في القرآن فكثيرة:

منها قوله تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾**البقرة ١٨٩.

نزلت هذه الآية رَدّاً على سؤال قوم من المسلمين النبيّ ﷺ عن الهلال وفائدة محاقه وكماله ومخالفته لحال الشمس. (**٣٦**)

وهدفها –كما يُرى– توجيه الناس إلى عدم الانشغال بالأمور البسيطة أو التي لا تعود عليهم بالفائدة، فلمّا سأل الصحابة ذاك السؤال أرشدهم الله إلى أنّ الأولى بهم أن يسألوا عمّا ينفعهم.

فشُبّهتْ حال الذي يُعنى بما لا يفيد وينشغل بغير ما يجديه بحال الذي يأتي البيت من ظهره ويجهد نفسه في ذلك دون فائدة، علماً أنّ بإمكانه دخول البيت من بابه، وهو أيسر له، وليس فيه إجهاد.

والجامع ههنا صورة مركّبة منتزعة من هيئة من يجهد نفسه من غير فائدة ويترك الطريق الواضح للوصول إلى ما يريد.

– ومنها قوله تعالى:**﴿ وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُون﴾** آل عمران ١٨٧.

قيل: إنّها نزلت في يهودٍ أخذ الله عليهم الميثاق في أمر محمّد فكتموه ونبذوه، والنبذ: الطرح، قال المفسّرون: وهو استعارة لما يبالغ في اطّراحه.(**٣٧**)

فقد شبّهت حال هؤلاء وقد أُخذ عليهم الميثاق فأهملوه، ولم يكترثوا له بحال من بيده شيء حقير تافه طرحه وراء ظهره.

والجامع وجود شيء يُهمل احتقاراً لشأنه واستهانة به، وليس ثمّة نبذ وراء الظهور ولا شيء من هذا القبيل، فهو تمثيل بالاستعارة إذ استعير المركّب الموضوع للمشبّه به (النبذ وراء الظهور) للمشبّه (اليهود وقد أُخذ عليهم الميثاق).

– ومنها قوله تعالى:**﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىَ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾** التوبة١٠٩.

وهو مثَل لمسجدين مسجد رسول الله ومسجد الضرار(**٣٨**) مثل مضروب لأهل الإيمان وأهل النفاق، فقد شبّه المؤمن بمن أسّس بنياناً على تقوى وخوف من الله، فبنيانه متين ثابت مستقرّ. وشبّه المنافق بمن أسّس بنيانه على طرف بئر متصدّع، فبنيانه ضعيف متصدّع مشرف على الانهيار، انهيار في نار جهنّم وبذلك طويت حياته الدنيا.

والجامع –كما يُرى– الرسوخ والثبات في حال المؤمن والتصدّع والهلاك حال المنافق.

– ومنها قوله تعالى: **﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾** النمل ٨٠.

هذا مثلٌ ضربه الله تعالى للمشركين وأمثالهم ممّن لم يتّبعوا الرسول بل عادوه وآذوه، وشُبهوا بالموتى وهم أحياء صحاح الحواس كما يقول الزمخشري (**٣٩**)، لأنهم لا يستمعون إلى ما يتلى عليهم من آيات الله ولا تعيه آذانهم، كحال الموتى الذين فقدوا حاسّة السمع وكذلك تشبيههم بالصمّ الذين ينعق بهم فلا يسمعون. أي شُبّهت حال من يخاطب قوماً لا يفهمون أو لا يعون ما يقال لهم بحال من يخاطب الموتى أو الصمّ محاولاً إسماعهم أو التأثير فيهم.

والجامع هو عدم الجدوى وانتفاء التأثير.

وقريب من هذا المعنى قول العرب في تمثيلاتهم: أنت تصرخ في وادٍ، أو تنفخ في غير فحم.

ومن هذا الباب –الاستعارة التمثيلية– ما ذكره العلماء علماء المعاني في موضوع الإطناب تحت عنوان: (التذييل الجاري مجرى المثل) مثل عبارة (إن الباطل كان زهوقاً) في قوله تعالى:**﴿ وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾** الإسراء ٨١، ومثل عبارة (ما أشبه الليلة بالبارحة) في قول طرفة بن العبد:(**٤٠**)

كـلّ خليـل كنـت خاللتـهُ لا تـرك الله لـه واضـحهْ
كلّهـم أروغ مـن ثعلـب مـا أشـبه الليلـة بالبارحـهْ

إذاً قد تكون الاستعارة التمثيلية استعارة مَثَل سائر على الألسنة كقوله تعالى:**﴿ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾** الأنعام ٦٧، وقد تكون استعارة قصّة أو على هيئة قصّة يأخذ بعضها برقاب بعض، كقوله تعالى: **﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ﴾** النحل ٧٥.

وممّا استحسنه عبد القاهر الجرجاني من هذا النوع من التمثيل قول الشاعر:(**٤١**)

لقـد كنـت في قـوم عليـك أشـحّة بنفسـك إلّا أنّ مـا طـاح طـائحُ
يـودّون لـو خـاطوا عليـك جلـودهم ولا تـدفع المـوتَ النفـوس الشـحائحُ

ذاك هو التمثيل –بكلّ ألوانه–هو كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلّا أنْ تشقّه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتّى تستأذن عليه، كما قال الجرجاني (**٤٢**).

نخلص ممّا ذُكر إلى أنّ التمثيل:

- لغة بمعنى التشبيه لكنّه أخصّ منه، فإذا ذُكر فيه طرفا التشبيه فهو تشبيه تمثيلي، وإلا فهو استعارة تمثيلية.
- يفخّم المعنى ويكمّله ويوضّحه ويجعل المعنى الخفيّ جلياً والمعقول محسوساً.

- يصلح في القرآن الكريم لكل زمان ومكان وليس هو كذلك في غير القرآن.
- غلب على التشبيه التمثيلي في القرآن أن يجيء بصيغة (مَثَلُ، كَمثلِ) وأشباهها، كما في قوله تعالى: **﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ ﴾ [البقرة:١٧]**
- اعتمدت الاستعارة التمثيليّة في القرآن على استعارة مَثَل تارةً أو قصّة متكاملة الأجزاء تارةً أخرى.
- يحتاج التمثيل بنوعيه إلى الفكر وإعمال الرويّة وتحريك الناظر.
- لم يضر التمثيل اختلاف المصطلحات التي عبّرت عنه، وهو اختلاف وقع على غيره من المصطلحات.
- لم يفرّق بعض البلاغيين بين التشبيه التمثيلي والاستعارة التمثيليّة (**٤٣**).
- ما ذُكر من أمثلة القرآن غيضٌ من فيض ما جاء فيه من التمثيل.
- كنت أذكر قبل شواهد القرآن أمثلة من كلام العرب الجاهليين لأدلّ على أنهم عرفوا هذه الأنواع من التمثيل في كلامهم، ومع ذلك عجزوا، ولا يخفى عجزهم على مَنْ خَبِرَ بلاغة الكلام.

الحواشي:

١- انظر جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتّاب: ٢٩٥/١.
٢- الطراز: ١٣/١.
٣- تأويل مشكل القرآن: ٢٠.
٤- مقاييس اللغة وأساس البلاغة ولسان العرب: مادة مثل.
٥- مجمع الأمثال: ٦/١.
٦- شرح القصائد العشر: ١٩٧.
٧- ديوان عبيد بن الأبرص: ٥٦.
٨- والأمثلة كثيرة جداً، انظر: الإتقان للسيوطي: ١٣٢-١٣٣.
٩- مجاز القرآن: ٢٦٩/١.
١٠- نقد الشعر: ١٥٩-١٦٠.
١١- الصناعتين: ٣٨٩.
١٢- سرّ الفصاحة: ٢٣٢.
١٣- أسرار البلاغة: ٢٠٨.
١٤- انظر: دلائل الإعجاز: ٦٨.
١٥- انظر: التلخيص: ٣٢٢-٣٢٣.
١٦- أسرار البلاغة: ٧٨-٧٩. وانظر: التشبيه والتمثيل:ص ١٧.
١٧- أسرار البلاغة: ٧٧.
١٨- شرح القصائد العشر: ١٣٩.
١٩- ديوان امرئ القيس:ص ٥٣.
٢٠- عيار الشعر: ١٥.
٢١- الكشّاف: ١٨٧/٢.
٢٢- الجمان في تشبيهات القرآن: ١٠٠.
٢٣- البرهان: ٤٨٠/٣.
٢٤- انظر الكشّاف: ٣٢/٣.
٢٥- وانظر: المحرّر الوجيز: ١٣١١.
٢٦- انظر: حدائق السحر: ١٤٧، وشرح عقود الجمان: ٩١.
٢٧- أسرار البلاغة: ١٠١.
٢٨- دلائل الإعجاز: ٦٧.
٢٩- التلخيص: ٣٢٢-٣٢٣.
٣٠- دلائل الإعجاز: ٦٩.

٣١- شرح القصائد: ١٨٦.

٣٢- الظَّمَأ: العطش، الغمار: ج غمر، وهو الماء الكثير، التفرّي: التشقّق، قضّوا: أتمّوا، مستوبل متوخّم: من الوبيل والوخيم الذي لا يستمرأ.

٣٣- شرح القصائد: ١٨٢-١٨٣.

٣٤- الثفال: جلد يجعل تحت الرحى، لقحت الناقة كشافاً: إذا حُمل عليها كلّ عام، وذلك أردأ النتاج، تتئم: تأتي بتوأمين.

٣٥- التحرير والتحبير: ٢١٥.

٣٦- انظر: المحرّر الوجيز: ١٦٩.

٣٧- السابق: ٣٩٠.

٣٨- السابق: ٨٨٣.

٣٩- الكشّاف: ١٥٢/٣.

٤٠- انظر: التلخيص: ٢٢٧-٢٢٨.

٤١- دلائل الإعجاز: ٧٨.

٤٢- أسرار البلاغة: ١١٩.

٤٣- انظر المصباح: ١١١-١١٣.

مصادر البحث ومراجعه:

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، بيروت، دار الفكر.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: مُحَمَّد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٢.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، علّق عليه مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٢.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، ط٢، ١٩٧٣.
- تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع المصري، تح: حفني شرف، القاهرة، ١٩٩٥.
- التشبيه والتمثيل بين عبد القاهر والخطيب، د.عبد العظيم المطعني، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ٢٠٠٢.
- التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ضبطه: عبد الرحمن البرقوقي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٠٤.
- الجمان في تشبيهات القرآن، ابن ناقيا البغدادي، تح: مُحَمَّد رضوان الداية، بيروت، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢.

- جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتّاب، ابن السرّاج الشنتريني، تح: مُحَمَّد حسن قزقزان، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨.
- حدائق السحر في دقائق الشعر، الوطواط، تر: إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٤٥.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٥، ٢٠٠٤.
- ديوان امرئ القيس، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٤.
- ديوان عبيد بن الأبرص، شرح: أشرف عدرة، بيروت، دار الكتاب العربي (شعراؤنا)، ط١، ١٩٩٤.
- سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٢.
- شرح عقود الجمان، السيوطي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩.
- شرح القصائد العشر، الخطيب التبريزي، تح: فخر الدين قباوة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٩٨٠.
- الصناعتين، أبو هلال العسكري، تح: مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨١.
- الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.
- عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تح: د. عبد العزيز المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة، ١٩٨٥.
- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، بيروت، دار المعرفة.
- مجاز القرآن، معمر بن المثنّى، تح: مُحَمَّد فؤاد سزكين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٢.
- مجمع الأمثال، الميداني، تح: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار النصر.
- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيّة الأندلسي، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٢.
- المصباح في المعاني والبيان والبديع، ابن مالك، تح: حسني يوسف، القاهرة، مطبعة الجماميز.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، تح: عبد السلام هارون، دمشق، طبعة اتحاد الكتاب العرب.
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تح: د. مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، الكليّات الأزهرية، ط١، ١٩٨٠.

متابعات

ندوة الاحتفال بيوم اللغة الأم

فاتن دعبول

بمناسبة اليوم العالمي للغة الأم..

هيئة تحرير مجلة التراث العربي تحتفي باللغة العربية.. وتدق ناقوس الخطر

فاتن دعبول*

تكمن أهمية اللغة في كونها تشكل أهم ميزات الجنس البشري، فهي وسيلته للتعامل مع محيطه والتفاهم مع الآخر، واللغة في الوقت نفسه هي وعاء الحضارة، وتعمل على ترسيخ الأفكار والعادات والتقاليد في عقول أبنائها.

وأن نظرة الفرد والأمة إلى الحياة والكون والوجود غالباً ما تنبع من الإرث اللغوي الذي تربى الفرد عليه يوماً بعد يوم..

لذا فمن الطبيعي أن تحظى اللغة بعناية الشعوب على امتداد التاريخ الإنساني... ومن هنا جاءت العناية بهذا اليوم، وهو يوم اللغة الأم، فما مفهوم اللغة الأم؟ هذا ما تحاول هذه الندوة أن تجيب عنه، وعن مجموعة من الأسئلة، عبر هذه الندوة التي ينظمها اتحاد الكتاب العرب من خلال مجلة التراث العربي، ممثلة بأسرة تحريرها، وبالضيوف الكرام الذين حضروا مشكورين للمشاركة في الاحتفال بيوم اللغة الأم، من خلال هذه الندوة الخاصة، فأهلاً وسهلاً بالجميع.

بهذه الكلمات افتتح د. علي دياب الندوة التي احتضنها اتحاد الكتاب العرب، وكان فرسانها من أعضاء هيئة تحرير مجلة التراث العربي، احتفاء بيومي اللغة الأم، واليوم العالمي للغة العربية.

* صحفية سورية في جريدة الثورة.

مجلة عريقة.. وقيّمة وعالية المستوى

أكد **د. نضال الصالح رئيس اتحاد الكتاب العرب** أن مجلة التراث العربي مجلة عريقة وقيمة وعالية المستوى، وتشكل مبادرة هيئة التحرير للاحتفاء بيوم اللغة الأم تقديراً منهم للغة العربية التي نفخر بأنها اللغة التي لم تستطع تحولات الزمان أن تناول من ألقها شيئاً.

وتابع **د. علي دياب** فقال:

لا شك أن اللغة القومية لأي شعب من الشعوب، أو أي أمة من الأمم، تؤدي دوراً مهماً في حياة هذه الأمة أو تلك، فهي التي تربط بين أبنائها، وهي السبيل للمّ شملها ووحدتها، وتكاد تكون الوسيلة الأهم للتفاهم بين أفرادها، فاللغة هي المرآة التي تعكس حال الأمم، ومن هنا كانت عناية الأمم بلغاتها، و جعلها في مقدمة أولوياتها، وهي رمز لسيادة أهلها، وإن الإقبال على تعلّمها يشير إلى حيوية هذه اللغة وتجددها وتقدم أهلها، ووفاء حقيقاً لجذر حقيقي في هويتنا جميعاً.

اللغة العربية فرضت نفسها بما تمتلكه من قدرة حيوية وأسلوب جمالي، فيه الرد على أولئك الذين يتجنّون عليها ويطلقون أحكامهم بحقها، وفي أنها تعجز عن مواكبة العلم والتطور، وهذا يخالف الواقع، ففي القطر العربي السوري، قلب العروبة، تدرّس العلوم التطبيقية كافة من طب وصيدلة وعلوم وهندسة وغيرها باللغة العربية، وتشهد دول العالم قاطبة، بكفاءة خريجي جامعاتنا، ومجامع اللغة العربية، تنظر في كل ما يستجد من مصطلحات وتأخذ به، لا تقف عاجزة أمام أي كشف جديد، وبالعودة إلى التاريخ القديم، فالعرب وجدوا في بلاد فارس وسورية، عندما امتدت دولتهم إليها، خزائن من العلوم اليونانية، فأمروا بنقلها إلى اللغة العربية، وشكلت معارف اليونان واللاتين القديمة أساساً لثقافة معلمي العرب. وتميز العرب بمنهجيتهم العلمية واعتمادهم على التجربة أعطى مؤلفاتهم دقة وإبداعاً، ويذكر المؤرخون أن البيزنطيين لم يستفيدوا من التراث العلمي للإغريق، إلا بعد أن آل الأمر إلى العرب، فحولوا التراث العلمي الإغريقي إلى غير ما كان عليه فتلقوه مخلوقاً آخر، كما قام العرب بترجمة علم اليونان والرومان فكان تأثيرهم في أوروبا في هذا الجانب عظيماً، وهم من أسهم فيما نسميه اليوم بحرية الفكر.

أثبتت العربية أنها لغة متينة على مر العهود، والأمانة تقتضي القول: إنها مرت في عهود مظلمة وعمل أعداؤها على محاربتها والقضاء عليها، إلا أنها بفضل عوامل عدة، استطاعت أن تعود وتتغلب على كل ما واجهها، مثبتة أنها لغة حية جديرة بالبقاء والاستمرار، وها نحن في عيدها العالمي يترتب علينا العناية بها، وإتقان تعلمها، والعمل على نشرها في أنحاء المعمورة من خلال الاتفاقيات الثقافية مع الدول الأخرى، فهي جديرة باستيعاب كل جديد في فروع العلوم قاطبة، وهي اللغة القومية التي تشكل مصدر فخر كل عربي واعتزازه بتراثه وتاريخه وحاضره ومستقبله.

اللغة الأم... اللغة الوطنية

مفهوم اللغة الأم: هل هي لغة الأمة أم لغة الوالدة العامية؟

قال **د. ممدوح خسارة عضو مجمع اللغة العربية:**

١ـ التعريف بالمناسبة والغرض منها:

غير خاف أننا نعيش عولمة ثقافية، تحمل وجوهاً إيجابية، ولكنها تحمل وجوهاً سلبية خطيرة، أظهرها: التنميط الثقافي الذي يرمي فيما يرمي إلى تهميش ما سوى الثقافة الإنكلوسكونية عامة وتهميش ما سوى اللغة الإنكليزية خاصة..

وقد استشعرت معظم الأمم الغربية والشرقية هذا الخطر، فوقفت حائلاً دون استشرائه، ولذا عملت في إطار الأمم المتحدة لاستصدار قرارات لحماية التنوّع الثقافي في العالم، وأهم تجليّات هذا التنوع هو التعدّد اللغوي، فكان أن قررت الأمم المتحدة جعل اليوم الحادي والعشرين من شهر شباط في كل عام يوماً للغة الأم أي اللغة الوطنية أو القومية لكل أمّة، ذلك أن ترك الحبل على غارب العولمة الثقافية أو الأمركة أدّى إلى أن تموت كل سنة نحو عشر لغات من لغات العالم، فنخسر بذلك نحو ألف لغة في قرن من الزمان، وفي غضون قرنين قد نخسر نصف لغات العالم التي هي بحسب إحصاءات الأمم المتحدة نحو (٦٠٠٠) ستة آلاف لغة، لكن ٨٠% منها لغات شفهية محددة، أما اللغات المكتوبة فهي نحو (١٢٠٠) لغة، وماله آداب منها هو (٧٨) لغة. ثمة خلاف حول هذه الأرقام، لكن ذلك لا يغيّر من طبيعة المسألة.

والاحتفاء باللغة الأم لكل أمّة، هذا احتفاء بالغنى الثقافي في عالمنا، إذ تمثل كلُّ ثقافة ولغتها إطلالةً على الكون والحياة من زاوية قد تتهيَّأ لثقافة أخرى.

والاحتفاء باللغة الأم احتفاء بالتنوُّع اللغوي الذي هو سنَّة من سنن الكون والذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خَلْقُ السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ [الروم: ٢٢]. فالاحتفاء باللغة الأم أو اللغات الأمهات هو مسايرة وتساوق مع الفطرة الإنسانية في حين أن التنميط اللغوي وتَسَيُّد لغة على غيرها من اللغات مناف لهذه الفطرة الطبيعية.

إن محاولة الثقافة الأنكلوسكسونية بلغتها الإنكليزية عامة ونموذجها الأمريكي خاصّة التغَوُّلَ على غيرها من لغات الأمم هو الذي دفع إلى التنبيه على ضرورة المحافظة على الثراء اللغوي والقيمي، لأن اللغة ـ كما هو معروف ـ ليست أداة تواصل وتعبير بل هي حاملة قيم وأفكار ورؤى وبعض من تراث الإنسانية، فلا يجوز تركها لمضاربات مستغلِّي العولمة الثقافية.

٢ـ مفهوم اللغة الأم:

يأبى بعض دعاة العاميّة أو التفلُّت اللغوي إلا أن يَحْرِفوا الأمور عن مسارها الصحيح، بأن يُحرِّفوا الكلم عن مواضعه، عندما ذهبوا إلى تفسير (يوم اللغة الأم) بيوم (لغة الأم)، أي اللغة التي تتكلم بها الأم، وهي اللهجة العامية عادةً، فجعلوا هذا اليوم دعوة للهجات العامية المفرِّقة وليس للغة العربية الموحِّدة. وهذا طبعاً عكس ما أرادته المنظمة الدولية التي كانت تحرص من وراء تخصيص هذا اليوم على المحافظة على اللغات العالمية المهدّدة بالتهميش أو الانقراض لا اللهجات العامية التي لا تمانع الدول الاستعمارية والغزو اللغوي بقاءها لأنها مدعاة للتشتيت والتفريق، بل الغزاة اللغويون يدعون إلى التعلق بالعاميات، لأنها ليست قادرة على الوقوف في وجه اللغة الغازية المسيطرة وهي الإنكليزية عامَّة، لأن العامية ليست قادرة على التعبير إلا عن بسائط الحياة اليومية، أما التعبير عن مقتضيات الحياة المعاصرة العلمية والأدبية والسياسية ونحوها فهي تريد أن تكون للغة التي يسعون إلى أن تكون عالميَّة أو معولمة.

وهذا ما يذكرني بقول شاعر العربية المتنبي:

كلَّما أطلع الزمان قناةً   ركَّب المرءُ في القناة سنانا

فما من بادرة خير قد تقدم عليها هيئات أو منظمات حيادة، إلا ويحاول بعضهم حرفها عن مسارها الصحيح بما يخدم توجهاته ومصالحه.

اللغة والثقافة... هما الحصن الأخير للهوية العربية

أما **د. وهب رومية، عضو مجمع اللغة العربية، عضو هيئة تحرير مجلة التراث العربي...** فقدّم لكلامه بسؤال وهو:

هل ثمة من خوف على العربية في عصر العولمة؟ وأجاب قائلاً:

هذه مناسبة غالية علينا جميعاً، ولعلها مناسبة طيبة أن نقدم بعض الخدمة للغتنا الأم..

ثمة مفكر مجهول بالتربية قال: "من لا يعرف سوى الأشياء، فهو إنسان مجرد من الأفكار، لأن الأفكار لا تكون إلا في اللغة".

في ضوء هذه القولة، أرى أن الحديث عن اللغة لا يستقيم ولا يكتمل إلا بالحديث عما هو غير لغوي، أي عن الإنسان في أحلامه وأشواقه وشروطه التاريخية وغير ذلك.

ولذا سأمس مساً رفيقاً، وأترك التفصيل للحوار..

وأقف عند ثلاثة أمور:

الأمر الأول: علاقة اللغة بالفكر.

الأمر الثاني: علاقة اللغة بالثقافة.

الأمر الثالث: علاقة اللغة بالهوية.

ليست العلاقة بين اللغة والفكر علاقة خارجية، بل هي علاقة داخلية، فأفكارنا توجد في اللغة، ولا وجود للأفكار خارج اللغة، والتعبير هو وحده الدليل على وجود الفكرة، ومن المستحيل نمو الأفكار وتطورها خارج اللغة، لهذا السبب نقول: إن اللغة مثقلة بالفكر ومرتبطة بالتصورات، واللغة والمجتمع مترابطان، لهذا تخضع فلسفة اللغة لأسئلة غير لغوية، تنبني على علاقة اللغة بالمجتمع، وعلاقة اللغة بالتاريخ... لأننا نعلم أن لا تاريخ بلا بشر، ولا بشر بلا لغة، وتاريخ أي مجتمع لا ينفصل عن تاريخ لغته، وتحتفظ اللغة بآثار هذا التاريخ المشترك، لأنها تختزن سياقاً تاريخياً اجتماعياً تظهر فيه آثار التاريخ الذي تنتمي إليه...

إننا نعيش في اللغة فهي بيت وجودنا، والعلاقة بين اللغة والتصورات الفكرية، كالعلاقة بين الأعصاب والجسد.

وفي الثقافة عنصران بارزان هما: اللغة والتاريخ ولا يمكن فصل الثقافة عن التاريخ، وتاريخ المجتمع وثقافته وأفكاره لا تنفصل عن تاريخ لسانه والتاريخ هو الذي ينشئ الشعور بالهوية، لا يمكن أن تشعر أمة من الأمم بهويتها إذا لم يسند هذا الشعور إحساس مشترك بتاريخ مشترك...

اللغة هي ذاكرة الأمة، والثقافة هي مخزون هذه الذاكرة، والعلاقة بين اللغة والثقافة علاقة عضوية.

الثقافة في الوطن العربي بدأت بالانحسار.. ومنذ الحادي عشر من أيلول حوصر العرب وثقافتهم، ولم تنقذهم كل محاولات الاستنجاد برموز التسامح في تاريخهم...

ولكن هل تتخلى أمة ما، في لحظة انكسار عابرة عن ثقافتها وهويتها؟

وهل تهدد العولمة الثقافة العربية:

الجواب: إن النهوض باللغة العربية ليس قضية لغوية، ولكنه قضية سياسية، ثقافية، وما من تبعية لغوية، إلا جلبت معها تبعية ثقافية، وهذه التبعية الثقافية جلبت معها تبعية سياسية، اقتصادية، لأن التبعية حالة حضارية شاملة... حين يغشى اللغة ضعف، فهذا يعني أن الضعف يغشى الثقافة ويهدد الهوية... ومن هنا ينبغي أن نثمن عالياً التجربة الباسلة للجزائر الشقيقة، وكيف خاضت وما تزال تخوض حرب التعريب ضد الفرنسة، ومن هنا أيضاً يجب أن نحيي التجربة السورية الرائدة في تعريب العلوم وفي اصطناع اللغة العربية، لغة للتعليم بمراحله المختلفة.

سئل ستالين يوماً: هل ستغيرون اللغة الروسية؟ فقال: هذه لغة بوشكين، كيف نغيرها؟

سوف تدخل إليها ألفاظ كثيرة جداً، تعبر عن المرحلة الحضارية الجديدة، ولكن أنظمة اللغة تبقى كما هي، وأذكر أن جورج بوش الأب في العالم ١٩٩١ أصدر قراراً بجعل اللغة الإنكليزية لغة استراتيجية أولى قبل الرياضيات والفيزياء... وهذا يعني أن اللغة الإنكليزية في عالم الثقافة توازي الدولار في عالم الاقتصاد...

الإمبريالية اللغوية أكثر نعومة من الإمبريالية الاقتصادية ولكنها مثلها مدمرة، منذ بداية الاستعمار تحول الانتشار اللغوي والثقافي إلى فرع من الغزو السياسي الذي رافقه غزو فكري، لنتذكر ماذا فعلت فرنسا في المغرب العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر..

ألم تحاول أن تفرض لغتها على المغرب العربي؟

ولنتذكر ماذا فعلت إنكلترا في الهند، في لغات شبه القارة الهندية أيضاً..

ولنذكر ماذا يفعل الأمريكان اليوم. ولماذا نبتعد؟

ألم يفرض العرب لغتهم وثقافتهم في كل أنحاء المعمورة حين كانت الفتوحات العربية؟ وهذا دليل قاطع على أهمية اللغة، إن الصراع اللغوي ليس غزواً لغوياً فقط، لأن الألفاظ والعبارات تحمل الآراء والأفكار والعقائد، وهذا هو الميدان الواسع للصراع الثقافي.

اللغة ليست أداة محايدة كباقي الأدوات، ولكنها تصورات في هيئة رموز منحازة ثقافياً إلى جهة ما...

التاريخ الخارجي للغة يتحدد بموقف أبنائها منها، "هل هم راغبون أم زاهدون فيها" اللغة مهما قلنا عن شرف اللغة العربية، فلا توجد لغة في الأرض شريفة بخصائصها الماثلة فيها، وإنما هي شريفة برسالة السماء التي حملتها إلى البشر، وفي هذه الحال تكون لغة مشرّفة بهذه الرسالة، وتكون كل لغة يتعبد بها شريفة هي الأخرى عند قومها. إن الخصائص التي تحملها اللغة العربية، قد تحمي هذه اللغة شطراً من الدهر، ولكنها لا يمكن أن تحمي اللغة إلى أبد الدهر...

إن اللغة ترتقي بارتقاء أهلها، وتنحط بانحطاط أهلها، وضمور دورهم الحضاري..

وفي هذه الحال ينبغي أن نتذكر أن اللغة والثقافة هما الحصن الأخير للهوية العربية، وإذا ظل العرب على ما هم عليه من الاستخفاف بلغتهم، فإن مصيرهم سيء بالتأكيد...

هذه اللغة العربية، هي جوهرك، هي ذاتك، هي هويتك إذا تخليت عنها، فقد تخليت عن ذاتك، تخليت عن ثقافتك، تخليت عن كل شيء.

اللغة عامل جذب... وجذر انتماء

ماذا يعني الاحتفاء بيوم اللغة الأم؟، في هذا السياق قال الأستاذ **جابر إبراهيم سلمان**:

الاحتفاء بيوم اللُّغة الأمّ يندرج في إطار ترسيخ أحد أهمّ عوامل ربط الفرد بمجتمعِه.

فاللُّغة عامِلُ جذبٍ وجذْرُ انتماءٍ، ودورنا ـ نحن أبناءَها ـ أن نحافظ عليها، لا بل أن نرتقي بأدائها؛ لأن في ذلك ما يعمِّقُ التعلُّق بها، ويزيدُ من الارتباط بألفاظها وبتراكيبها..

وما من أمةً كان لها موقع الصدارة في سُلَّمِ حضارات الشعوب والأمم إلا كانت لغتُها النَّبض الذي يهبُها الديمومة، ويدفعُ بها إلى مراتب متقّدمةٍ في معارج التطوُّر والازدهار الحضاريّ..

فاللُّغة ـ ولا سيَّما العربية منها ـ منبع إشعاعٍ فكريٍّ ومصدر انبعاثٍ معرفيٍّ، ولا قيمة لأمةٍ أيِّ أمةٍ من دون لغةٍ حاضنةٍ لموروثها الفكريّ، ولإبداعاتها الثقافية العلميّة والأدبيّة..

ولكي تقوى اللُّغةُ على بعث الرُّوح في خلايا جسد الأمَّة، وضخِّ "أنزيماتٍ" جديدةٍ في أوردتها، فإنّه يتعيَّنُ على النّاطقين بها أن يحسنوا استثمارها الاستثمارَ الأمثلَ الذي يجعلُ منها لغة ريادةٍ وسيادةٍ.. لغةً ترفُلُ بالعبقرية، وتُسْقِطُ من كاهِلها عهودَ الذُّلِّ والتبعيَّة..

فليكن يوم اللّغة الأمّ يومَ انبعاثٍ متجّددٍ يسعِّرُ في الجَوى مراجل إبداعٍ، ويوقظُ في الوجدانِ مباهجَ حياةٍ لا تعرفُ سبيلاً للتراجعِ أو المراوحة في المكان.. وهذا يقودنا إلى الحديث عن اللّغة العربيَّة التي قلّما لَقِيَت لغةٌ من لغات الأرض عنايةَ أبنائها واهتمامهم بها كما اللُّغةُ العربية، فالبحثُ فيها ـ كما يقول أحدهم ـ "كان.. ضَرباً من ضروب العبادة..، يتقرّب بها الدّارس إلى الله، ويطمَعُ في الأَجرْ"[١] والثواب.

وإذا كانت الأمم تعنى بلغاتها، وتعمل على نشرها وتوسيع رقعة النُّطق بها، مستخدمةً شتّى السُّبل والأساليب، لتعميم أفكارها ونقل ثقافات شعوبها إلى أرجاء المعمورة، فإنه حريٌّ بنا نحن ـ أبناء اللُّغة العربية ـ أن نولي لغتنا العناية التي تليق بها، وتجعل منها مجمع شملنا وموحِّدَ كلمتِنا وحافظ تراثنا.

فاللُّغة العربية هي عنوانُ شخصية الأمّة، ورمزُ كيانها القوميّ، وأحد أهمِّ مقومات وجودها الحضاريّ، وركنٌ من أركان توحُّدها، وركيزةٌ من ركائز استمرارها.. إذ بإهمالها أو بالابتعاد عنها تصبح الأمّة أشتاتاً وشيعاً لا حول لها ولا طول.

ولأيِّ لغةٍ في العالم جَذْرُ تشكُّلٍ وهويَّةُ انتماءٍ.. جذرٌ انبعثت منه وكان أصل تشكُّلها، وهويَّةُ أرضٍ أو وطنٍ تنتمي إليه.. وليس ادّعاءً القولُ: إن اللُّغةَ العربية هي واحدٌ من أعرقِ لغات العالم لا بل هي الأعرقُ تجذُّراً وانتماءً..

---

[١] د. محمّد خير الحلواني: الواضح في النحو والصرف ـ قسم النحو، اللاذقية (سورية) ـ مكتبة الشاطئ الأزرق، ط٣، ١٩٧٩م، ص ٥.

وإذا كانت اللُّغةُ ـ اصطلاحاً ـ أصواتاً يعبِّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم، كما يقول أبو الفتح بن جنِّي في كتابه الخصائص، فإنّ اللُّغة العربية هي من أغنى لغات العالم بأصواتها ومن أثراها، إذ تجدُ اللَّفظة الواحدة فيها عدداً من المترادفات التي تحمل طيف اللَّفظة نفسها، وتؤدِّي معناها. وهذا الغنى والثّراء قلّما تتمتّع به لغةً حيةٌ مثلما تتمتّع به العربية.

والعربية ـ لغةً ـ من البيان والفصاحةِ، ومصدرُ اشتقاق اسم العرب هو الإعراب، ومعناه: الإبانةُ والإفصاح.. يقال: أعربَ عن شُكره وامتنانه، أي أفصَحَ وأبانَ..

وجاء في لسان العرب: "اختلف النّاسُ في العربِ لمَ سُمُّوا عرَباً، فقال بعضهم: أوَّلُ منْ أنْطقَ اللهُ لسانَه بلغةِ العرب يَعرُبُ بن قحطان، وهو أبو اليمن كلِّهم، وهم العَرَبُ العارِبَة. ونشأ إسماعيلُ بنُ إبراهيم معهم، فتكلَّم بلسانِهم، فهو وأولادُه العَرَبُ المسْتَعْرِبة. وقيل: إنّ أولادَ إسماعيل نشأوا (بعَرَبة)، وهي بلدٌ من تِهَامة، فنُسِبُوا إلى بلدهم".

ومما جاء في لسان العرب أيضاً: "وكُلُّ من سكنَ بلادَ العرب وجزيرتها، أو نطق بلسان أهلها فهم عربٌ: يمنُهُم ومعدُّهم". [٢]

ومهما اختلفوا في أصل كلمة "العرب"، فإن اللُّغة العربيّة تبقى لغة البيان والفصاحة، كما تبقى "العربية" مصدر الإبانةِ والإفصاح...، ويبقى النّاطقون بها حملة رسالةٍ أعطت البشريّة المحبّة والتسامح والإخاء، وكانت مشعَلَ هدايةٍ لشعوبِ الأرض يومَ كانت تلك الشعوب تقبَعُ في ظلمات الجهل والتخلُّف.

فهل يرجعُ لتلك اللّغةِ ألقها الحضاري، ويكونُ لها موقعها المتقدِّم على لغات الأرض، وتعود ـ كما كانت عليه ـ لغةَ رسالةٍ، وإشعاع حضارةٍ؟! هذا ما نطمحُ إليه نحن عُشَّاقَ العربية ومحبِّيها...!!

التشريع الإسلامي.. ركن أساسي في حماية اللغة العربية

دور التشريع في حماية اللغة الأم..

يقول **د. بديع السيد اللحام، عميد كلية الشريعة، عضو هيئة تحرير مجلة التراث العربي**، إن أحد أهم الأسباب لحماية اللغة العربية من الاختراق، وجود التشريع الإسلامي، لأن كل مفردات التشريع تقوم على ركنين أساسيين هما مصدر التشريع ولا يمكن الوصول إلى فهم هذين المصدرين إلا من خلال اللغة الأم التي جاء بها الوحي..

المصدران هما "القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف" وقد نصَّ القرآن الكريم في مواضع متعددة على أنّه جاء باللغة العربية "لساناً عربياً" وكثيرة الأحاديث النبوية التي أكدت ذلك...

---

[٢] لسان العرب لابن منظور، مادة (عَرَب).

ولا يمكننا فهم مضمون القرآن على الوجه الصحيح إلا من خلال هذه اللغة، ومن هنا كان لدينا ما يسمى عند علماء التشريع، بعلوم الآلة، وفي مقدمتها علوم اللغة العربية إذ إننا لا نستطيع أن ننقل النص الذي أنزله الله عز وجل من الحالة السماعية "التلقي" إلى حالة العمل والسلوك إلا من خلال الفهم، والفهم لا يمكن أن يكون إلا من خلال معرفة اللغة معرفة دقيقة. لذا جعل العلماء من شروط الاجتهاد والإفتاء، التمكُّن من اللغة العربية، وأن يكون عالماً بمفرداتها ومعانيها ودلالاتها، وليس شرطاً أن يكون عالماً بقواعدها..

ولا شك أن مكانة اللغة العربية في علوم التشريع كانت سبباً رئيساً في الحفاظ على هذه اللغة سليمة، صحيحة. وعلوم البلاغة العربية نشطت وارتقت بناء على البحث في قضية الإعجاز التي جاءت في سياق إثبات إلهية مصدره، فالله سبحانه، تحدى العرب في أن يأتوا بمثل هذا القرآن من حيث فصاحته وبلاغته، ولولا علوم التشريع لما كان للغة العربية اليوم هذه الحالة الموجود عليها.

وعن أثر القرآن الكريم في حفظ العربية وتنمية البحث العلمي فيها تحدث د. **حازم زكريا محيي الدين** فقال: للتشريع الإسلامي الدورُ الأكبر في حفظ العربية وحمايتها والدور الأبلغ في ضبطها من ناحية الصرف والنحو والمفردات والدلالة، وإيصالها إلى الذروة في القدرات البيانية والتعبيرية، والثراء الدلالي.

وقد بدأت هذه العلاقة المصيرية بنزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين، وفق أساليب العرب ومعهودهم في الخطاب. وقد استمرت هذه العلاقة، وازدادت توسُّعاً وعمقاً باستمرار انكباب العلماء على كتاب الله دراسة وتدبُّراً من جميع النواحي، وفي هذا السياق وُلدت علومٌ وفروع معرفية تتوزع بين القرآن وبين اللغة العربية، وعلوم تتناول القرآن من الناحية اللغوية، وعلوم لغوية تستمد مادتها من القرآن والأدب وتسعى لخدمتهما، وعلوم شرعية استمدت حجيَّتها ومادتها العلمية من القرآن ولغته وأساليبه، أذكر هنا على سبيل المثال علوم البلاغة والنقد الأدبي، وأصول الفقه، وعلوم التفسير وعلى رأسها التفسير اللغوي والبلاغي، وعلوم القرآن وعلى رأسها علم إعراب القرآن، وبيان غريبه ومفرداته.

ولعل ذروة هذه الفروع المعرفية هو علم "إعجاز القرآن" حيث وصل فارس هذا الميدان الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) في كتابه "دلائل الإعجاز" إلى أنّ مناط الإعجاز في القرآن الكريم هو نظمه البديع الذي يشفُّ بصورة دقيقة عن كافة معاني القرآن الكريم، ولكن لا يمكن لنا الوصول إلى المزيّة التي تجعل من نظم القرآن أعلى طبقة وأرقى بياناً من أي نظم آخر إلا إذا عرفنا الشعر العربي وقارنّا بين خصائصه الأسلوبية وبين السمات الأسلوبية للنظم القرآني، ووقفنا على المسافة الفارقة بينهما. وفي هذا السياق صاغ الجرجاني "نظرية النظم" التي أصبحت منذ ذلك التاريخ

محور آلاف الدراسات التي تتناول النظم البياني في القرآن الكريم، وقد انعكس أثر هذه الدراسات على تطوير الدراسات الأدبية والنقدية للنصوص العربية بشكل عام.

وأشير هنا إلى أن الجرجاني قد عقد فصلاً قائماً برأسه ردّ فيه على الذين ينكرون أهمية الشعر العربي، ويرفضون روايته ودراسته لأسباب واهية. وردّ فيه أيضاً على من يزهدون بدراسة النحو العربي، وينتقصون من مكانته العلمية.

يقول الجرجاني: "فصل في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه، وذمَّ الاشتغالَ بعلمه وتتبُّعه... فهو في ذلك على خطأ ظاهر وغلط فاحش، وعلى خلاف ما يوجبه القياس والنظر، وبالضد مما جاء به الأثرُ، وصحَّ به الخبرُ" (دلائل الإعجاز، ١١).

"وأما زهدُهم في النحو واحتقارُهم له، وإصغارُهم أمرَه، وتهاونُهم به، فصنيعُهم في ذلك أشنعُ من صنيعهم في الذي تقدّم [أي الذين زهدوا بالشعر..] وأشبهُ بأن يكون صدّاً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه..."(دلائل الإعجاز، ٢٨).

هكذا نفهم أن الجرجاني قد جعل من الإعراض عن دراسة الشعر والنحو العربي خطأ فاحشاً يعارض مقتضى العقل العلمي السليم والنصوص الدينية الصحيحة، بل قد يصل هذا الإعراض بصاحبه إلى الإعراض عن كتاب الله نفسه. وهكذا فإن العلاقة بين النحو والشعر والقرآن، في نظره، هي علاقة محكمة لا تقبل الانفصام، وإن التهاون بأحد طرفي هذه العلاقة هو بالضرورة تهاون بالطرف الآخر.

في ضوء ما سبق نستطيع القول إن القرآن الكريم قد كان، عبر تاريخنا الثقافي والحضاري، مصدراً مُلهماً لولادة الكثير من العلوم والمعارف اللغوية، وكان ردءاً حصيناً للعربية علماً وأدباً، وبالتالي فهو ضمانةٌ علمية ودينية كبرى لاستمرار مكانتها وقيمتها، وتعزيز دورها في حمل ملامح وعناصر رؤيتنا للعالم، وفي صياغة فكرنا ومشروعنا الحضاري.

لغتنا... هويتنا

ماذا يعني الاحتفاء بيوم اللغة الأم؟

... تقول **د. منيرة فاعور، رئيسة قسم اللغة العربية** لا يمكن أن ننسى لغتنا العربية لأننا نفرح ونبكي بها، ونتضرع إلى الله بها ـ ويقال إن للهوية ثلاثة أركان: "اللغة، العقيدة، التاريخ" لغتنا هي هويتنا، ولغة كل عربي...

واليوم في احتفالاتنا باللغة العربية، لست راضية عن هذه الاحتفالات لأنه علينا أن نسعى أكثر للاحتفال بفعاليات على مدار العام، أن يكون احتفالاً رسمياً كما العيد الوطني على مستوى الدولة.

فالاحتفال يظل قاصراً عن أداء المهمة والهدف الذي يقام من أجله، عندما يكون محصوراً ضمن إطار ضيق ـ وأشارت إلى ضرورة كتابة الإعلانات باللغة العربية وأن يكون هناك لجنة خاصة لمتابعة هذه الإعلانات وتنقيتها من الأخطاء..

الصحافة شريك في صقلها

وتوقف **مصطفى المقداد مدير تحرير صحيفة الثورة** عند علاقة الصحافة باللغة، وبين أن الصحافة تشارك في قتل الكثير من قوة اللغة، نظراً لطبيعة العمل الصحفي والاستعداد للاستجابة السريعة لقبول المصطلح والدخيل دون الكثير من التمحيص، بناء على متطلبات العمل الصحفي، وهي في الوقت ذاته قدمت دوراً مهماً في صقل اللغة وتقريبها من الناس..

وبين أن الصحافة الإلكترونية لا تتضمن أساتذة ومعلمين يقومون على تصويب الخطأ، بينما يختلف الأمر في الصحافة المكتوبة، ولطالما رميت بعض المواد بسبب الأخطاء اللغوية، وأشار إلى أن إتقان اللغة ليس مقتصراً على أهل الاختصاص، فلا يضير اختصاصيي العلوم الأخرى إتقانهم للغتهم، بل يزيدهم هذا الأمر قدرة على التعبير والبحث والدراسة...

التطور التاريخي للغة

بدوره **د. عمار النهار أستاذ التاريخ**، أوضح في مداخلته "تاريخية اللغة العربية" وبأن الكثير من العلماء غير العرب كتبوا مؤلفاتهم باللغة العربية من مثل "ابن سينا.. البيروني... وغيرهم" هذا إلى جانب دور الفتوحات الإسلامية التي ساهمت في نشر اللغة العربية طواعية حتى قال أحد المستشرقين "كانت فتوحات لغوية: وثمة حديث عن الرسول الكريم يقول "ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم، ولكنها اللسان".

كما بين د.النهار أن الأندلس كانت القناة الأهم لنقل الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا، وممن أسهم في نقل الحضارة أيضاً المستعربون اليهود وهم سكان إسبانيا الأصليون والذين تعلموا اللغة العربية وأتقنوها وألفوا فيها، وترجموا الكثير من الكتب لأنهم أتقنوا اللاتينية والعربية والعبرية، فكانوا يترجمون إلى العبرية أولاً، ويسرقون الإنجازات ثم تنقل إلى اللاتينية، وإلى اليوم تكتب أوروبا الأرقام العربية، ويتداولون الكثير من المصطلحات العربية.

التعدد اللغوي

وتوقف **د. محمد الموعد** عند طبيعة التعدد اللغوي، وقال إن اللغات تتعدد لأن الأمم تتعدد ولا يمكن فرض لغة واحدة، وعندما يكون لدينا فكر معين، فأنا أعبر بهذا الفكر عما أريده، وأستخدم خصائص لغتي حتى تصل الفكرة، وكل يعبر بطريقة تتلاءم مع لغته.

وفيما يتعلق بالعاميات والفصحى وهذه الازدواجية اللغوية يقول: نسعى للتخفيف من هذا التعدد، رغم أنه من البديهي وجود عامية وفصحى، فالمستوى الواحد يتعذر وجوده بين الناس وحتى في أيام الجاهلية كان هناك تباين في المستوى، ومهمتنا أن نرتقي باللغة العربية ونجد الحلول للكثير من مشكلاتنا، والاهتمام بتعليم الأطفال لغتهم منذ الصغر..

ضياع اللغة... ضياع للهوية

وأشار **د. أحمد الخضر، رئيس قسم التاريخ** إلى نقاط عدة أهمها أن اللغة العربية هي الوعاء الذي يحتوي كل العلوم "الاقتصاد، السياسة، الاجتماع..." وبالتالي فاللغة تستوعب الأجناس البشرية كافة التي أتت إلى بلادنا...

فعندما قامت الدولة الإسلامية والفتح الإسلامي، وأصبحت بغداد عاصمة الدولة العباسية ملتقى لجميع الأجناس البشرية والثقافات والحضارات، فكل من أتى لهذه العاصمة أصبح يتكلم اللغة العربية... وقيل ذلك انتشرت اللغة العربية عن طريق نشر الدعوة الإسلامية في بقاع الأرض كافة، وهذا الانتشار لم يكن قسراً، وإنما من خلال الناس الذين اعتنقوا الإسلام وقاموا طوعاً بتعلم اللغة العربية وممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية ـ إضافة إلى تحصيل الثقافة وترجمة الكتب غير العربية إلى العربية.

هذا إلى جانب أن اللغة العربية لغة ولادة وغنية تستوعب مترادفات للاختراعات الجديدة وتواكب المصطلحات الجديدة.

وللغة العربية قوة وسحر، فدولة المماليك التي استمرت ثلاثة قرون، كانت لغتهم عربية في دواوينهم وفكرهم وتراثهم، فقد عشقوا اللغة العربية وألفوا فيها الكثير من المجلدات من مثل كتاب "النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي... وخليل بن أيبك الصفدي في موسوعته، الوافي بالوفيات حوالي ٤٠ مجلداً".

واللغة العربية اليوم تواجه تحديات كبيرة في عصر العولمة الثقافية، وهذا تهديد لهويتنا القومية والوطنية المتمثلة في اللغة العربية، فإذا ضاعت اللغة، ضاعت هويتنا...

محور التاريخ

التراث العربي
العدد (١٤٨ -١٤٩)/ شتاء – ربيع / ٢٠١٨

الهند في أدب الرحالة العرب

أ.د. عبد الله شمت المجيدل*

مقدمة

إنما صدق القائل" ليس الخبر كالعيان" هي الجملة الأولى التي بدأ بها البيروني كتابه الشهير" تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة " فمعاينة الرحالة وتعرفهم إلى البلدان والشعوب، يعدّان من أقدم أنشطة الإنسان منذ أن وجد على هذه البسيطة، فهو ما فتئ يتنقل بين البلدان والأمصار مشغوفاً ومتلهفاً لكل جديد يصادفه، ويذكر العلماء أن البشر ما زالوا في ترحال دائم منذ أن وجدوا على الأرض، وقد أدت هذه الرحلات دوراً رئيساً في الكشف الجغرافي، وحققت الاتصال بين الشعوب، واكتساب المعارف والاطلاع على العادات والتقاليد، وهذا حدا بكثير من المؤرخين إلى الإشارة إلى أن تلك المعارف كونت الإرهاصات الأولى لنشوء الاثنوغرافيا، التي شكلت قاعدة أساسية للمقارنة بين أنماط الحياة ومظاهرها، كالبيئة والملبس والمأكل والطب وغير ذلك من جوانب المقارنة المتصلة بالنظم الاجتماعية والثقافية لدى الشعوب. وتأسيساً على ذلك فلا غرو أن يعدّ هذا النوع من الأدب الوسيلة الأكثر قدرة على توثيق مشاهدات الرحالة لمختلف جوانب الحياة والطبيعة، بالكلمة والوصف من خلال معاينة الرحالة لها. هذه الرؤية التي يفترض فيها الحياد نحو الظواهر حين وصفها، ولكنها غالبا ما جاءت مفعمة بمشاعر الرحالة وهذا ما جعلها مؤثرة في أسلوبها وممتعة في تفاصيلها، كما أنها ترصد المشاهد التي قد تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية، في دراسة تطور الأنماط الثقافية والدراسات المقارنة لعادات الشعوب وقيمها وتقاليدها، وعلى هذا النحو يوفر الرحالة مادة علمية قيّمة للدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية لمن سيأتون من بعدهم من الباحثين والدارسين. وموضوع الرحلة والترحال والسفر والغربة عن الأهل والأوطان، من الموضوعات التي استغرقت كثيراً من كتب المصنفين إذ تنوعت أخبارهم، وتعددت أساليبهم. ولا شك في أن جزءاً لا يستهان به من معارفنا وتصوراتنا عن تاريخ بعض البلدان، إنما يعود إلى مدونات الرحالة، من تتابع السلاطين والحروب، أو الأحداث العظيمة

* جامعة دمشق.

التي وقعت في تلك الأيام. وقد عرف العرب أدب الرحلات منذ القدم، وكانت عنايتهم بهذا الجنس الأدبي عظيمة في مختلف العصور، وقد حظيت الهند باهتمام كثير من الرحالة العرب مثل البيروني وابن حوقل والمسعودي وابن بطوطة، الذين وصفوا مشاهداتهم في المناطق التي زاروها، كما أسهم بعضهم في رسم الخرائط التي يصفون فيها جغرافيا البلدان التي شاهدوها، والطرق التي مرّوا بها، إضافة إلى مدونات بعض التجار الذين قصدوا الهند بتجارتهم مثل سليمان التاجر. والتي وثقت بعض جوانب حياة أهل الهند، وهذا يؤكد حقيقة أن الرحلات أكثر المدارس تثقيفًا للإنسان.

تاريخ العلاقات العربية الهندية

إذا كان التاريخ العربي المعاصر قد شهد حالة مكثفة من وجود العمالة الوافدة من الهند، وخاصة في بلدان الخليج العربي، فإن العصور السابقة، كانت شاهداً على ذهاب العرب إلى شبه القارة الهندية، التي وصفها بعض الرحالة في تلك المدة بأن" بحرها در، وجبلها ياقوت، وشجرها عطر" (عبد الرحمن،٢٠١٤، ٥). ويرجع ارتباط العرب بالهند إلى أزمنة موغلة في القدم، ومع أن الظروف الطبيعية لم تكن مشجعة على الاتصال بين الطرفين لأن الطريق البري نحو الهند كان طويلاً وشاقا، إلا أن الطريق البحري لم يصمد طويلاً أمام المحاولات المبكرة من الجانبين لتعرف أحدهما إلى الآخر. ولا يمكننا أن نحدد على وجه الدقة المدة التي تعمقت فيها العلاقات العربية بالهند قبيل بداية الفتوحات الإسلامية، لكن يمكننا القول: إن الهند عند بداية الفتح لم تكن مجهولة بالنسبة إلى العرب، إذ تبلورت لديهم فكرة واضحة عن هذا العالم، من خلال اتصال العرب بأهل الهند، وعلى نحو خاص سكان جنوب شبه الجزيرة العربية (Nadvi.S.P.172). وتشير المصادر إلى أن تاريخ العلاقات العربية الهندية يعود إلى ما قبل الإسلام، إذ كانت ترتبط ببلاد العرب بالطرق البحرية ورحلات التجار التي شكلت أساساً متيناً في تطور العلاقات العربية الهندية، وتعزيز التفاعل الثقافي والحضاري بينهما، وقد كشفت الآثار التي عثر عليها في موهنجدارو بأن حضارة هذه المنطقة توازي زمنيا الحضارة السومرية من حيث النشوء والرقي، وأثبتت قيام حضارة أولت عناية كبيرة بمختلف أوجه الحياة الحضارية، كما كشفت التنقيبات في بعض المواقع الأثرية العراقية والهندية، اتصال هاتين الحضارتين، ويدل عل ذلك التشابه الكبير بين المنجزات الحضارية للسومريين، وتلك التي عُثر عليها في موهنجدارو، كالعربات والأختام والأواني والحلي (باقر،٢٠١١، ٣٧٦). ومن بين اللقى الأثرية في منطقة ديالى عُثر على شكل هندي منحوت على الطريقة السومرية يمثل ثوراً ذا حدبة (Lamerg.C.P.302). ويرى "هما يون كبير" أنه لا يمكن الفصل بصورة قاطعة في حقيقة السكان الذين استوطنوا منطقتي موهنجودار، أو التثبت من الأماكن التي نزحوا منها إلى الهند، حيث تشير آثارهم إلى وجود تشابه مدهش بينهم وبين سكان "سومر"، وللمؤرخين آراء شتى في تعليل هذا

التشابه، فيرى بعضهم أن هذه الحضارة امتدت من حوض غلإندوس باتجاه الغرب حتى بلغت شواطئ دجلة والفرات، واعتقد آخرون بأنها وصلت الهند من "سومر" (كبير،٢٠١٠، ٨). وتشير الآثار التي دلت عليها الحفريات، إلى عمق العلاقات بين الحضارتين العربية والهندية، ولا سيما الأوعية الفخارية ذات الشريط المنفرد، التي عُثر عليها في أور وفي تل براك وفي تل بري وتل حمدي، في الجزيرة السورية في مناطق الحسكة، والطبقات الأولى من موقع موهنجودار في وادي السند (الأحمد،١٩٨٥، ١٩٦). وفي العصر البابلي القديم (٢٠٠٤-١٥٩٥) قبل الميلاد توثقت العلاقات التجارية والثقافية بين الحضارتين، فقد كانت سفن بابل تقصد الخليج العربي والمحيط الهندي لجلب العطور والأحجار الكريمة المستوردة من الهند(الندوي، ٨). وقد أشار غوستاف لوبون إلى ذلك بالقول: كان البابليون أعظم أمم عصرهم في الملاحة، لأن كلاً من دجلة والفرات كان يصب في الخليج العربي فانفتح أمامهم الطريق إلى شواطئ البلاد البعيدة كالهند الغنية بكنوزها (لوبون،١٩٦٩،٨٧). وتشير المراجع بأن العرب جاؤوا تجاراً، ثم استوطنوا وأقاموا لأنفسهم عدداً من المساكن على سواحل "مالابار"، وأن الغرض العاجل من وراء قدوم العرب للسند هو حماية طرقهم التجارية مع الهند الجنوبية وسيلان، ولكن ما لبثوا أن أصبحوا قوة لا يستهان بها في هذه المناطق على مر الأيام (كبير،٢٠١٠، ٢٠). ويرى كراتشكوفسكي، بأن العرب تاجروا مع الهند والصين، إذ يروى عن الدينوري أنه عندما سقط ميناء الأبلة قرب البصرة في يد العرب في خلافة عمر بن الخطاب، وجد فيها المسلمون سفناً صينية (كراتشكوفسكي، ١٩٥٧، ١٣٨). وتركزت العلاقات التجارية بين الحضارتين بداية في التبادل التجاري، إذ كانت الصادرات السومرية تتمثل في الشعير والزيوت والجلود والصوف والنمور والمنسوجات، في حين استوردوا من الهند العاج وصدف المحار، وبعض الأحجار الكريمة والحجر الصابوني، والخشب وطير الطاووس (الندوي،٧). ثم ما لبثت هذه العلاقات أن تعززت بصورة كبيرة، بعد ظهور الإسلام وانتشاره في أصقاع الهند، إبان مرحلة الفتح الإسلامي لبلاد الهند، واعتناق كثير من أهل الهند الإسلام، وقد أشار الباحث الهندي"همايون كبير" إلى أن طبيعة الهند ساعدت إلى حد كبير على بث روح التسامح القائم فيها، وأن اتساع مساحتها والتنوع العظيم في مناظرها ومناخها وطرائق معيشتها، هيأ العقول لقبول الفوارق القائمة، وأوجد متسعا جديداً للسكان الذين قدموا إليها من الخارج (كبير،٢٠١٠، ٥٤). كما أنه في كثير من الأحيان كان المسلمون الذين قدموا إلى الهند من المحاربين ولم يصطحبوا أزواجهم، فاتخذوا لأنفسهم أزواجا هنديات (المرجع نفسه، ٢٥). ويرى "كبير" بأن تأثير الإسلام في الهند كان عميقاً جداً؛ فالاتصال بين الأفكار القديمة والجديدة حمل أصحاب النباهة والإحساس على أن يتأملوا ويفكروا من جديد في أسرار هذا الكون ومشاكله الخالدة، ولا سيما بعد أن تجردت العقول من موانع

التقاليد القديمة، وظهرت فلسفات جديدة لتظهر التقارب بين الأفكار الهندوسية والإسلامية، ومع ذلك فإن عمليات الاستيعاب والتوفيق بين النظامين لم تكتمل كلياً، علما أن المدن شهدت عملية اندماج بين الثقافتين، وعوضت الأهمية السياسية للمسلمين عن قلة عددهم (المرجع نفسه، ٨٢).

أهم الرحالة العرب الذين قصدوا الهند في رحلاتهم

يعد سليمان التاجر من أبرز رحالة القرن الثالث الهجري، إذ دوّنَ رحلته في مذكرات كتبها سنة ٢٣٧ هجرية الموافق ٨٥١ ميلادية، وهو لم يكن رحالة ولا جغرافياً ولا مؤرخاً، بل تاجراً من سيراف، اعتاد السفر إلى الهند والصين لجلب السلع من هناك، وبيعها في البلاد العربية. ولم يُعثر في الكتب والمخطوطات على بقية اسمه أو تفاصيل حياته، وقد عُثر على مخطوطة لكتاب "سلسلة التواريخ" دوَّنها عراقي من مواطني سليمان ويدعى زيد حسن السيرافي، عاش بسيراف في القرن الرابع الهجري، بعد نحو ستين عاماً من تاريخ كتابة سليمان لمذكراته، وأضاف إليها أخبار التجار والبحارة. وقد عثر عليها المستشرق الفرنسي رينودو سنة ١٧١٨ في إحدى مكتبات باريس الخاصة، وسلمت بعد ذلك إلى دار الكتب الأهلية، وقام رينودو بترجمة المخطوط إلى اللغة الفرنسية ونشره بعنوان "أخبار قديمة من الهند والصين أوردها اثنان من الرحالة المسلمين سافرا إلى هناك في القرن التاسع الميلادي" وجاء بعد ذلك مواطنه المستشرق رينو وأعاد طبع النص سنة ١٨٤٥ موضحاً أن الأب رينودو أخطأ في نسب المخطوط لاثنين من الرحالة العرب، في حين أنه للتاجر سليمان، أما أبو زيد حسن السيرافي الذي نسب له الجزء الثاني فلم يكن إلا هاوياً جغرافياً يتسقط الأخبار عن الهند والصين من ألسنة التجار والبحارة بسيراف، ولم يذكر أبو زيد أنه التقى بسليمان التاجر، مع أنهما من مدينة واحدة، بل قام بتدوين ما سمعه من البحارة، وأضافها إلى مذكرات سليمان التاجر بعد ستين عاما من تدوين سليمان التاجر لها، وهي مدة ترجح احتمال تدوين أبي زيد حسن السيرافي للمخطوط بعد وفاة سليمان التاجر. كما أنه لا يدعي لنفسه السفر إلى تلك البلاد، بل يعترف صراحة أنه جمع بعض المعلومات، وبوّبها وضمّ فصولها إلى مذكرات التاجر سليمان. وقام المستشرق الهولندي "فراند" بنشر ترجمة جديدة للكتاب سنة ١٩٢١ مضيفاً فقرات من «مروج الذهب» للمسعودي ليكمل ما فيه من نقص(المجيدل،٢٠٠٨، ١٤٣-١٤٤). يشار إلى أن مكتبة كولبير الفرنسية قد اشترت المخطوط الأصلي لكتاب سليمان التاجر لحسابها من حلب عام ١٦٧٣(١)(الشاروني، ٢٠٠٠، ٩). وقد شكك "سوفاجيه" في نسبة الجزء الأول من كتاب رحلة

---

(١) لا نعلم سبباً وجيهاً لبيع المخطوط آنذاك سوى الاستهانة بالتراث، ولا شك بأنه قد تم بيع النسخة الأصلية، كون تقنيات تصوير (الميكروفيلم) للمخطوطات لم تكن قد اكتشفت بعد.

سليمان التاجر مستدلاً بذلك إلى أن اسم سليمان التاجر يأتي في سياق النص بالإشارة إليه بضمير الغائب، وفي الحقيقة إنه أسلوب متبع في الكتابة آنذاك، ونجده في كثير من المواقف في كتب التراث. ومن الأشياء التي أشار إليها سوفاجيه، هو اكتشافه بأن المسعودي قد أخذ من كتاب أبي زيد الحسن السيرافي بشكل حرفي ما يتصل بأخبار الهند والصين، إذ إنه كرّر الخطأ الذي وقع فيه الناسخ في كتاب السيرافي ليقع فيه المسعودي نفسه أيضاً دون أن يفطن إليه. وذلك حين كتب الناسخ في الجزء الأول من أخبار الصين والهند عندما كان يتحدث عن إحدى الجزر هناك بقوله: "وفيها خلق كثير عراة الرجال منهم والنساء، غير أن على عورة المرأة ورقاً من ورق الشجر، فإذا مرت بهم المراكب جاؤوا إليها بالقوارب الصغار والكبار، وبايعوا أهلها العنبر والنارجيل بالحديد وما يحتاجون (إليه) من كسوة لأن لا حر ولا برد عندهم". فقد أضاف الناسخ لكتاب السيرافي كلمة إليه، وبذلك أصبحت (ما) اسماً موصولاً بمعنى الذي بعد أن كانت أداة نفي حتى يتسق المعنى، وإلا كيف يكونوا عراة ويشترون الثياب؟ ويُلاحظ أن المسعودي قد اقتبس في أكثر من موضع من كتاب التاجر، ولعل أغلب أخبار البلاد كان المؤرخون والرحالة يستقونها من المسافرين والسكان المحليين الذين يقابلونهم أو ما يكتب عن البلاد التي زاروها(المرجع نفسه،١٢). مع أنني وجدت العبارة منفية بحرف النفي (لا) في كتاب قنديل (...وبايعوا أهل العنبر والنارجيل بالحديد، ولا يحتاجون إلى كسوة لأنه لا حر عندهم ولا برد...) (قنديل،٢٠٠٢ ،١٠١).يشار إلى أن رحلة سليمان التاجر لفتت أنظار كبار المستشرقين منذ بدايات القرن الثامن عشر، مثل رينودو والمستشرق رينو وسوفاجيه وفيرن الذي أعاد تحقيقها وترجمها بمنهجية عالية. ثم عثر في السنوات الأخيرة الباحث التركي فؤاد سزكين خلال دراساته على نسخة أكمل من هذه المخطوطة وطبعها ضمن النصوص العربية النادرة، وقد طبع "المجمع الثقافي" في أبو ظبي المخطوطة بالاستناد إلى نسخة باريس في سنة ١٩٩٩.ويرى كراتشكوفسكي أن قصة سليمان التاجر ترجع إلى حوالي سنة (٢٣٧هـ، ٨٥١ م). وهو خير مثال للتجار العرب الذاهبين إلى الهند والصين، إذ وصف الطريق إلى الهند والصين بدرجة عالية من الدقة مكنت "فيران" من أن يتتبعه على الخرائط الحديثة. وقد ترك وصفاً للسواحل والجزر ومختلف الموانئ والبلدان وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة. ومع أن بعض العلماء المتخصصين في علوم الصين مثل "يول" و"بليو" قد تشككوا في نسبة القصص إليه، في حين أن ابن الفقيه ينسب القصص صراحة إلى سليمان التاجر، لذا فإن مسألة تأليفه لها لا يحوم حولها أدنى شك (كراتشكوفسكي، ١٩٥٧، ١٤٢). ويعد سليمان التاجر أول من قدم وصفاً قيماً للطريق التجاري البحري الذي يربط منطقة الخليج العربي بالهند والصين في نظر كثير من الباحثين، ومع ضلوعه وفهمه في علم الجغرافيا حين اهتم بذكر المسافات بين الموانئ والمدن والمحطات والمراكز التجارية،

وأوضح أماكن وجود المياه العذبة الصالحة للشرب، وتعرض إلى ذكر الصلات التجارية بين منطقة الخليج وبلدان المحيط الهندي والمحيط الهادي، وتمتاز هذه الرحلة وذيلها بالوصف الصادق للطرق التجارية، ولبعض العادات والنظم الاجتماعية مع قلة الأساطير والخرافات، التي كانت الطابع العام لكل رحالة ذلك العصر.

ومن أهم رحالة القرن الرابع الهجري العرب الذين قدموا إلى الهند أبو الريحان مُحَّد بن أحمد البيروني (٣٦٢- ٤٤٠ هجري)، الذي لم يتوقف عن تزويد فروع العلم والمعرفة بمؤلفاته العديدة التي يمكن القول، بأنها بلغت ذروتها على حد تعبير كراتشكوفسكي بكتابه عن الهند، ذلك الكتاب الذي وصفه "روزن" بأنه " أثر فريد في بابه لا مثيل له في الأدب العلمي القديم أو الوسيط سواء في الغرب أو الشرق"(المرجع نفسه،٢٤٤). يشار إلى أن البيروني حرص على الكتابة بالعربية على الرغم من معرفته بلغات أخرى، فهو يرى أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة الجديرة بأن تكون لغة العلم، فيقول في آخر مصنفاته وهو كتاب "الصيدنة":" وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت إلى الأفئدة وسرت محاسن اللغة، والهجو بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية" (المرجع نفسه،٢٥٦-٢٥٧). وقد استطاع البيروني أن يقدم لنا توثيقاً دقيقاً لثقافة أهل الهند وعاداتهم وطبيعة بلادهم، حيث عاش بينهم زمناً طويلاً، ومكنته معرفته للغتهم من أن يوثق مختلف جوانب حياتهم في كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" الذي يعد من أهم المصادر العربية عن أحوال أهل الهند في ذلك الزمن، وبذلك هيأ مادة مهمة لمن جاء من بعده من الدارسين على مدى قرون، قدم من خلالها وصفا دقيقا في غاية الأهمية لأهل الهند ولتفاصيل حياة الشعوب التي تسكن تلك البلاد.

أما ابن بطوطة الذي بدأ رحلاته في وقت متأخر عمن سبقوه إلى بلاد الهند؛ أي بين عامي ٧٣٤-٧٤٣ هـ حين وصل مدينة الملتان عام ٧٣٣هـ الواقعة على الجانب الغربي لنهر السند، وصف الأوضاع السياسية والإدارية في السلطنة منذ القرن السادس الهجري، وتلك التفاتة مهمة من ابن بطوطة لمعرفة ماضي الهند، وأهم الأحداث السياسية فيه. وكان مصدره في سرد تلك المعلومات الشيخ كمال الدين مُحَّد بن البرهان الغزنوي، ويصفه بـ "الإمام العلامة الفقيه" والذي استعرض له أخباراً كثيرة حول تاريخ الإسلام في الهند منذ القرن السادس للهجرة. وتعد رحلة ابن بطوطة مصدراً مهماً من مصادر تاريخ الهند الثقافي والاجتماعي، حيث تهيأ لابن بطوطة دون غيره من الرحالة العرب، باستثناء البيروني، معايشة المجتمع ولاسيما سلاطينهم، مُدَّةً طويلة، وهذا منحه فرصة المعرفة الدقيقة لجوانب من حياة الطبقات الخاصة في الهند، والتي لم تتح لغيره من الرحالة.

في وصف ملوك الهند

يروي سليمان التاجر أَنَّ أهل الهند مجمعون على أن ملوك الدنيا أربعة، فأول من يعدون من الأربعة ملك العرب، وهو عندهم إجماع لا اختلاف بينهم فيه، أنه أعظم الملوك وأكثرهم مالاً وأبهاهم جمالاً، وأنه ملك الدين الكبير الذي ليس فوقه شيء" ونص التاجر يوحي بالاحترام الذي يحظى به الخليفة العباسي لدى الهنود (التاجر،والسيرافي،٢٠٠٠، ٤٣). ويضيف التاجر في وصف ملوك الهند أنهم يلبسون الأقراط من الجواهر النفيسة في آذانهم من الذهب، ويضعون في أعناقهم القلايد النفيسة المشتملة على فاخر الجوهر الأحمر والأخضر، واللؤلؤ ما يعظم قيمته ويجل مقداره، وهو اليوم كنوزهم وذخايرهم وتلبسه قوادهم ووجوههم. والريس منهم يركب على عنق رجل منهم وفوطة قد استتر بها وفي يده شيء يعرف بالجترة، وهي مظلة من ريش الطواويس(المرجع نفسه،٩٧). وممّا رواه المسعودي بأنه رأى في بلاد سرنديب (وهي جزيرة من جزائر البحر) إذا مات ملك من ملوكهم صير على عجلة قريبة من الأرض صغيرة البكرة معدة لهذا المعنى، وشعره ينجر على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي أيها الناس، هذا ملككم بالأمس قد ملككم وجاز فيكم حكمه وقد صار أمره ما ترون من ترك الدنيا وقبض روحه ملك الموت، والحي القديم الذي لا يموت، فلا تغتروا بالحياة بعد، ويُطاف به في جميع شوارع المدينة ثم يُفصل أربع قطع، وقد هيئ له الصندل والكافور وسائر أنواع الطيب فيحرق بالنار، ويُذر رماده في الرياح (المرجع نفسه ، ١٠٣). ويورد سليمان التاجر أن في مملكة بلهرا وغيرها من ممالك الهند من يحرق نفسه بالنار، وذلك لقولهم بالتناسخ وتمكنه في قلوبهم وزوال الشك فيه عنهم، وفي ملوكهم من إذا قعد للملك طُبخ له الأرز ثم وُضع بين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثمئة والأربعمئة باختيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيهم الملك من ذلك الأرز، وبعد أن يأكل الملك منه يتقرب كل منهم، فيأخذ منه شيئا يسيراً فيأكله، فيلزم كل من أكل من هذا الأرز إذا مات الملك أو قتل أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه، لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا أثر (المرجع نفسه،٨٩). ومما أورده المسعودي بأن الهند لا تُملك الملك عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة. ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامهم إلا في كل برهة من الزمان معلومة. ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية، لأن في نظر العوام عندها إلى ملوكها خرقا لهيبتها، واستخفافا بحقها. والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلا بالتخير، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السياسة (المرجع نفسه، ١٠٣). كما أكد المسعودي ما أورده سليمان التاجر من تعظيم لملك العرب عند سائر الملوك، حيث ورد المسعودي، بأن ملوك الصين والهند والترك والزنج وسائر ملوك العالم أقرت لملك بابل بالتعظيم، وأنه أول ملوك العالم، وأن منزلته فيهم كمنزلة القمر في الكواكب، لأن إقليمه أشرف

الأقاليم، ولأنه أكثر الملوك مالاً، وأحسنهم طبعاً، وأكثرهم سياسة، وأثبتهم قدماً. وهذا وصف ملوك هذا الإقليم فيما مضى لا في هذا الوقت، وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمئة. وكانوا يلقبون هذا الملك "شاهنشاه"، وتفسيره ملك الملوك. ومنزلته في العالم منزلة القلب من جسد الإنسان، والواسطة من القلادة. ثم يتلوه ملك الهند، وهو ملك الحكمة، وملك الفيلة، لأن عند الملوك الأكاسرة أن الحكمة من الهند بدؤها (المرجع نفسه، ١٣١).

في وصف تمثال بوذا

وصف الرحالة ابن رسته تمثال الصنم براهم، معبود الهنود، إلا أنه لم يصفه باعتباره الإله "براهم" معبود الهندوس بل وصفه باعتباره أحد تماثيل الإله بوذا، حيث يتبيّن من خلال ما رواه ابن رسته أن المصادر العربية لم تكن تميز بين التماثيل المعبودة في الهند وعدّتها صنم" البد"(Muhammed.S.p.393). ويروي ابن رسته في وصفه للصنم بأنه على هيئة رجل ذي أربعة أوجه له إقبال وليس له إدبار، يحجون إليه من كل مكان، ويطوفون حوله سبعاً على اليسار ويخشعون بين يديه، حيثما داروا يستقبلهم بوجهه، وإذا طافوا سجدوا عند كل وجه يستقبلونه ويسألون عنده حاجاتهم. ويضيف ابن رسته أن السدنة يغسلون بدن الصنم بالسمن واللبن، ثم يدفع إلى مرضاهم حتى يغسلوا به معتقدين الاستشفاء به (ابن رسته،١٨٩١، ١٣٦). وحسب وصف البيروني لتمثال بوذا معبود الهنود فهو صنم على شكل شاب جالس حسن الوجه خير قليل الشعر، يمدّ يديه إلى الأمام حتى تبلغ ركبتيه، وهي الهيئة نفسها التي يعرف بها إلى يومنا هذا، تمثال بوذا (البيروني،١٩٩٣،٥٧). ومن الأصنام التي وثق البيروني مشاهدته لها صنم "مولتان" باسم الشمس ولذلك سمي "أدت" وكان خشبياً ملبساً بستخيان تحمر في عينيه ياقوتتان حمراوان، وكان محمّد بن القاسم بن المنبه لما افتتح المولتان، نظر إلى سبب عمارتها والأموال المجتمعة فيها فوجد ذلك الصنم؛ إذ كان مقصوداً محجوجاً من كل أوب، فرأى الصلاح في تركه بعد أن علق لحم بقر في عنقه استخفافا به، وبنى هناك مسجداً جامعاً فلما استولت "القرامطة" على المولتان، كسر" حلم بن شيبان" المتغلب ذلك الصنم وقتل سدنته (المرجع نفسه، ٤٤). وقد نال هذا التمثال ومعبده في مولتان اهتمام كثير من الرحالة الذين زاروا الإمارة، باعتباره أهم المزارات المقدسة للهنود داخل نطاق النفوذ الإسلامي، ولما كان يمثله من أهمية بالغة للمسلمين استراتيجيا واقتصاديا. أما البناء المعماري للمعبد فيتكون من قصر ضخم بداخله هيكل يستقر بداخله التمثال، وحول هذا الهيكل توجد غرف السدنة والعاكفين، وكان هؤلاء القائمون عل خدمة التمثال هم المسموح لهم فقط بدخول الهيكل، حيث يقومون بغسله بالسمن أو اللبن ويقدمون له القرابين، وكان يحرم عليهم أكل اللحم وإتيان النساء (الإصطخري ، ١٩٩٤، ١٠٣). ويورد القزويني درجة تقديس التمثال التي تبلغ لدى

بعض الهنود أن يقدم على قتل نفسه تقربا له (القزويني،١٩٩٤، ١٢٢). وتروي الأساطير الهندية أن التمثال نزل من السماء، وأنهم أُمروا بعبادته، لذلك يحج إليه الهنود من كل فج عميق، وتبدأ الطقوس من الحج بحلق الرؤوس عند المعبد، ثم الطواف يسار التمثال سبع مرات تقرّباً إليه، ثم تقدّم القرابين والذبائح (ابن حوقل، ١٩٩٢، ٣٢١). وأحصى ابن رسته ريع المعبد حيث كان كل حاج يقدم للمعبد سنوياً مابين مئة إلى ألف درهم، وكانت أموال النذور تقسم إلى ثلاثة وجوه، الأول يذهب للأمير السامي، والثاني ينفق منه على المدينة وحصونها، والأخير يذهب للسدنة (ابن رسته،١٣٥،١٨٩١). ويضيف ابن رسته أن الساميين اتخذوا من مولتان حاضرة لهم، وأنهم اعتمدوا بصورة أساسية في مواردهم على أموال الحجيج الهنود، الذين كانوا يزورون معبد بوذا المقدس ويخصونه بنذورهم، التي كان الأمير السامي ينال نصيب الأسد منها(المرجع نفسه، ٢٩). ويؤكد المسعودي في مروج الذهب، على ما ذكره ابن رسته بشأن الدخل المرتفع الذي يجنى من نذور الحجيج البوذيين (المسعودي، ١٩٦٦، ١٦٦).

في وصف بعض ظواهر الطبيعة

وأما الظواهر الطبيعية التي وثقها سليمان التاجر الرياح الإعصارية الحلزونية التي تسمى الدردور أو نافورات الماء، وهي إحدى الظواهر الخطيرة التي هددت السفن التجارية في المحيط الهندي، فقد وصفها سليمان التاجر يقول: " سحاب أبيض يشرع منه لسان طويل رقيق حتى يلصق ذلك اللسان بماء البحر، فيغلي له ماء البحر مثل الزوبعة، فإذا أدركت الزوبعة المركب ابتلعته، ثم يرتفع ذلك السحاب فيمطر مطراً فيه قذى البحر" (التاجر،١٩٩٤، ٧٦). كما أشار ابن رسته بأن بلاد الهند في قسمها الأوسط والجنوبي تمطر في الصيف، وأما المناطق الشمالية والبعيدة عن البحر إلى حدود بلاد التبت وكابل وغيرها من البلدان، فلا تمطر في هذه الفترة غير أنها تثلج في الشتاء وهواؤها بارد(ابن رسته،٨،١٨٩١). وهذا ما أكده أبو زيد السيرافي بأن بلاد الهند تمطر في الصيف ولا تمطر في الشتاء، وفي موسم المطر صيفاً يلزمون بيوتهم، وهي بيوت مصنوعة من خشب مظللة بحشائش، ويفيدهم ذلك في زراعة الأرز، وعندما تتوقف الأمطار وينكشف السحاب ينمو محصول الأرز بوفرة (التاجر،١٩٩٤، ١٢٦-١٢٧). أما البيروني فقد وصف هذه الأمطار "بمطر الحميم" لتساقطها في فصل الصيف (البيروني،١٩٩٣، ١٠٣).

مدن الهند وممالكها

يورد الإصطخري في وصفه لمدينة المنصورة، أن أهلها مسلمون وحاكمهم أيضاً وهو قرشي من ولد هبار بن الأسود، إلا أن الخطبة بها للخليفة العباسي، وتتميز برخائها واحتوائها النخيل وقصب

السكر وثمرة الليمون الحامض بحجم التفاح، ويبدو أنهم كانوا يتعاملون مع جميع أنواع الأموال المتداولة في المنطقة حينها، فإلى جانب الدينار العربي هناك الدراهم الطاطرية الهندية القديمة (الإصطخري١٩٩٤، ١٧٤). ويؤكد الأصطخري بعد ذلك أن حكام الإمارة يجعلون الخطبة للخليفة العباسي. ولم يضف ابن حوقل في كتابه المسالك والممالك جديداً على ما سبق، باستثناء أنه أخطأ عندما ذكر أن أموال الحجيج تذهب للأمير الهباري، رغم أنه ذكر بعد ذلك أن الإمارة كانت لأسرة بني سامة. وهكذا أكد الاثنان على أن النفوذ الروحي للعباسيين على الولاية بإمارتيها والعلاقات الطيبة بين الإمارة السامية والدولة العباسية. أما المسعودي فقد لاحظ في هذه الإمارة الفيلة المخصصة للحرب إذ يجعل في خراطيمها "قراطل"، وهي سيوف هندية معوجة، يتمكن الفيل بفضلها من اختراق كل ما يعترض طريقه وتمزيقه، وفي هذا الوقت يغطى خرطوم الفيل بصفيحة من حديد لحمايته، كما يصفح جسده بصفائح نحاسية وأخرى حديدية (المسعودي ،١٩٦٦ ، ١١٣). ومما يثير الانتباه ما أورده ابن حوقل من أن اللغة الجاري استعمالها في الإمارتين الإسلاميتين المولتان والمنصورة هي اللغة العربية(ابن حوقل ،١٩٩٢، ١٨). يشار إلى أن المقدسي من الجغرافيين الذين زاروا مدينة المنصورة، ووصف معمارها، فذكر أن دورها مبنية من خشب وطين وهي شبيهة بمباني مدينة دمشق(المقدسي،١٩٩٢، ٤٧٩). وفي وصف المدن والممالك الهندية مملكة الكمكن (البلهرا)، وهي من أكثر الممالك الهندية شهرة وملكها أعظم ملوك الهند، والبلهرا تعني ملك الملوك، وقد نقش على خاتمه القول التالي:" مَنْ ودّكَ لأمرٍ ولّى مع انقضائه" (ابن خرداذبه،١٩٩٢، ٦٥). ويشير سليمان التاجر في مدوناته أن البلهرا من الأسر الهندية الشريفة والكل يقر لها بالشرف، ويصفها ب " المخرمي الآذان"، وكل ملوك الهند مخرومو الآذان، ويتزينون بالأقراط، وأن مملكته تمتد على طول الساحل(التاجر،١٩٩٤، ٢٧). وتشير المصادر بأن المسلمين داخل بلاد البلهرا تمتعوا بمكانة خاصة ومعاملة حسنة، إذ كانوا يمارسون عباداتهم بحرية، فكانت لهم مساجد وجوامع، وكان ملوك بلهرا محبين للعرب وكذلك أهل البلاد من الهنود كانوا يعتقدون بأن إعمارهم في الملك متعلق بمحبتهم تلك (المرجع نفسه،١٩٩٤، ٢٧-٢٨).

وذكر المسعودي الذي زار المدينة سنة ٣٠٤ هـ أنه وجد بها نحو عشرة آلاف من المسلمين قاطنين بها منهم السيرافيون وعمانيون وبصريون وبغداديون والبياسرة الذين يراد بهم من ولد من المسلمين بأرض الهند(المسعودي،١٩٦٦، ٢٤٨).

أما مملكة الطافن فقد تباينت تسمياتها إذ وردت "الطافق" عند سليمان التاجر، و"الطافن" عند ابن خرداذبه و"الطاقي" عند المسعودي وابن رسته، ومما توصف به هذه المملكة جمال نسائها وبياضهن ويعددن أجمل نساء بلاد الهند(التاجر،٢٩،١٩٩٤). كما ذكر المسعودي في مروج الذهب

نساء الطافق أو الطافن وأنه ليس في نساء بلاد الهند أحسن منهن، ولا أكثر منهن بياضاً، وهن موصوفات الخلوات، مذكورات في كتب الباه (المسعودي،١٩٦٦، ١٤٦). أما مملكة قمار فيصفها الرحالة العرب بأنها من أبرز الممالك الهندية، وتتميز بجبالها وكثافة سكانها، وأكثر أهلها تجار يتاجرون بأفخر أنواع الطيب، وينسب إلى بلادهم وهو العود القماري، الذي يحمل إلى البلاد العربية (المرجع نفسه،٩٤). وقد أقام بها الرحالة ابن رسته ضيفاً على ملكها مدة سنتين، وأشار إلى أن ملوك قمار يحرمون الزنا في بلدهم، ويعاقبون فاعله بالقتل، وكذلك من يشرب الخمر فإنه يلاقي الجزاء نفسه، وأشاد بكرم ملكها وعدله وإنصافه، إذ كان يحيط نفسه بقضاة ونسّاك بوذيين يساعدونه في إدارة أمور الرعية، كما أن له ثمانين رجلاً ذوي جمال وهيئة حسنة يصلحون أمور الملك (ابن رسته،١٨٩١،١٣٢-١٣٣). وفي وصف الرحالة العرب لمملكة الزابج، أورد سليمان التاجر وأبو زيد السيرافي أنها مجموعة من الجزر، تتوسط الطريق نحو الصين، ويحكمها ملك يدعى المهراج (أي الملك الكبير)، ولباس أهلها الفوط سواء منهم الغني أو الفقير، وهي من أخصب الجزر ذات بناء معماري منتظم (التاجر،١٩٩٤، ١٨-١٩). ومن أهم منتوجاتها التي كانت تجلب إلى البلاد العربية، معدن الرصاص القلعي وخشب الخيزران والكافور والنارجيل والموز وقصب السكر والقرنفل والثياب القطنية (ابن خرداذبة،١٩٩٢، ٦٤). ومن آداب الملوك في هذه المملكة ألا يجلس أحد بين أيديهم سواء من أهل مملكته أو الممالك الأخرى وحتى من المسلمين، إلا متربعا ويسمى عندهم "البرسيلا"، ومن يمد رجليه أو يجلس غير تلك القعدة فعليه غرامة ثقيلة حسب وضعه الاجتماعي (التاجر،١٩٩٤، ١٥٤). كما انفردت رحلة ابن بطوطة في تقديم معلومات قيمة عن الوضع الاقتصادي العام في الهند، إذ ذكر أنواعاً كثيرة من المزروعات ومنها: النبق والعنبه والشكّي والبركي والتندو والنارنج الحلو والحامض والمهوا(العنب) فضلا عن حبوب القمح والشعير والحمّص والعدس. ويؤكد الرحالة الإيطالي دي كونتي (طافور،١٩٦٨، ٨٤). ما تحدث به ابن بطوطة عن الزراعة في سفوح الجبال، التي كانت معروفة في عدد من مناطق الهند وجزر الهند الشرقية، ويورد مثالا عن زراعة القمح والفواكه والتوابل في سفوح جبل سيلان التي يبدو أنها كانت تعتمد على مياه الأمطار في سقيها. كما وصف الجوانب الثقافية والعلمية وطبيعة الوضع الثقافي والعلمي في الهند بدقة وتركيز في منتصف القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد، ومن أهم المساجد التي ذكرها ابن بطوطة في الهند مساجد مدينة دلهي، المتعددة والكبيرة ولاسيما مسجد قوّة الإسلام، الذي أجري عليه توسيع في باحاته وغرفه ليستوعب أعداداً من الطلبة، وكذلك مسجد مدينة بدفتن ويسكنه (الغرباء) المسلمون (ابن بطوطة،١٩٩٤، ٤٤). كما تحدث عن مدينة هيلي، وهي إحدى المدن المهمة التي احتوت على المسجد الجامع الكبير، إذ كان "يسكنه عدد من الطلبة يتعلمون العلم، ولهم مرتبات من مال

أوقاف المسجد، وله مطبخ يصنع فيه الطعام للوارد والصادر، ولإطعام الفقراء من المسلمين بها" (المرجع نفسه،٤١). ثم مسجد مدينة سيوستان ذات الطابع الإسلامي وتعد من أقدم المدن الهندية الواقعة على نهر السند، فقد وجد فيها أقدم مخطوط إسلامي نادر يدل على أن انتشار الإسلام فيها يعود إلى أواخر القرن الأول للهجرة، وهو كتاب من الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٩٩- ١٠١هـ). يأمر بموجبه بأن تتولّى إحدى أعرق الأسر وهي عائلة الشيباني الخطابة في جامع المدينة، ونص الكتاب: "هذا ما أمر به عبد الله أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز لفلان وتاريخه عام تسعة وتسعين"(المرجع نفسه، ٨١). واستمرت تلك الأسرة تتوارث الخطابة إلى حين زيارة ابن بطوطة لتلك المدينة حيث كان الخطيب الشيباني مصدراً له في تلك المعلومة.

عادات أهل الهند

أورد ابن رسته أن تجار الهند الذين تعرف إليهم لا يشربون الخمر، وأن ملك قمار كان من أكثر الملوك تشدداً مع شاربي الخمر، وإن شرب أحد قواده تحمى حلقة من حديد في النار ثم توضع على يد المذنب، وقد تؤدي إلى قتله، ومن العقوبات الأخرى قطع اليدين والرجلين والأنف والشفتين والأذنين، ولا يهتم بالغرامة المالية كباقي الملوك، وإذا رأوا أحد المسلمين يشرب الخمر فإنهم يحتقرونه ولا يأبهون به (ابن رسته،١٨٩١، ١٣٣). ويؤكد المسعودي ما أورده ابن رسته ويضيف بأن أهل قمار يتميزون بطيب رائحة أفواههم لاستعمالهم السواك، كأهل ملة الإسلام(المسعودي،١٩٦٦، ٩٤). وأما مملكة قنوج فقد أورد سليمان التاجر أن أهلها يشتهرون من بين الهنود بأن فيهم أهل علمهم البراهمة، وشعراء كبار يغشون الملوك، ومنجمون وفلاسفة وكهان وسحرة يبدعون في التخاييل (التاجر،١٩٩٤، ١٢٧). وأشار المروزي إلى أن من أبرز ملامح المجتمع الهندي، التي لا يزال يتصف بها، براعتهم في المعازف واللهو إلى جانب ممارستهم للسحر وإظهار التخاييل والوهم والطلاسم، ويزعمون أنهم يحلون ويعقدون ويضرون وينفعون، ويعملون أمورا يقف عندها عقل اللبيب (المروزي،١٩٤٢، ٢٧). وعن الزراعة فيها وطبيعة طعام أهلها ولباسهم فقد أورد المقدسي أنها ذات مياه غزيرة، ويزرعون الموز ورخيص أكلهم الأرز ولباسهم الأزر (المقدسي،١٩٩٢، ٤٨٠). وعن موقعها وصفها ابن حوقل بالسحيقة والنائية في منتصف الغابات والصحاري ولا يمكن أن يصلها التجار إلا من أهلها(ابن حوقل،١٩٩٢، ٣١٨-٣١٩). أما عن العادات الهندية التي يشبه فيها سلوك المسلمين، حسب وصف سليمان التاجر هي حرصهم على النظافة قبل الأكل، فذكر أن أهل الهند لا يأكلون حتى يستاكون وينظفون أفواههم ويغتسلون كل يوم قبل الغدو، وأضاف أن أكثر غذائهم قائم على الأرز والنارجيل وجوز الهند (التاجر،١٩٩٤، ٥٦). وأن أهل الهند لا يشربون الخمر ولا يأكلون الخل لأنه من الشراب، وهذا التحريم ليس من

قبل الدين، إنما أنفة منهم وذلك لما يؤثر في اليقظة والعقل بصورة سالبة، ويسري هذا العرف على كل الهنود، بمن فيهم ملوكهم وجميع طبقات المجتمع (ابن خرداذبه،١٩٩٢، ٦٨). وقد عرض سليمان التاجر إلى وصف أحد عباد البراهمة الهنود، وبالرغم من أنه لم يذكر تسمية الطائفة التي ينتمي إليها هذا المتعبد، إلا أن صفات الطقوس التي أوردها تدل على السلوكيات الدينية لطائفة البراهمة، فقد ذكر أن ببلاد الهند جماعة تعيش على السياحة في البراري والجبال والغياض، ويقتصر غذاؤها على الحشيش وثمار الأشجار، ولا يتزوجون النساء، ومنهم من يجعل في إحليله حلقة حديد لئلا يأتي النساء، ولا يلبسون إلا شيئا من جلود النمر. ومن بين أحد طقوسهم أن ينصبوا أنفسهم مستقبلين الشمس محدقين فيها، وأضاف سليمان أنه قد رأى رجلا منهم على هذه الصفة من التعبد، ثم انصرف، وعندما عاود زيارته للهند بعد مدة ست عشرة سنة، وجده على تلك الحالة نفسها، فتعجب كيف تسلَمُ عيناه من حر الشمس (التاجر، والسيرافي،٢٠٠٠، ٥٠-٥١). ومن عادات أهل الهند التي وثقها البيروني بعد معايشته لهم مُدَّة طويلة من الزمن، أنهم لا يحلقون شيئاً من الشعر وأصلهم العري لشدة الحر، ويضفرون اللحى، ويعملون في ترك شعر العانة، بأن حلقها مهيج للشهوة، ثم لا يحلقها المولعة منهم بالباءة الحريص على المباضعة، ويطولون الأظفار استرواحاً إليها في حك الرأس وفلي الشعر. ويأكلون فرادى، ولا يعودون إلى ما فضل من الطعام، ويرمون بأواني المأكول إذا كانت خزفية، ويحمرون الأسنان بمضغ الفوفل (نبات من الفصيلة النخيلية، يستخدم على أنه منبه ومقوٍ جنسي) بعد تناول ورق التنبول (نبات عطري من الفصيلة الفلفلية يستعمله الهنود بدلاً من الخمر ويأخذونه بعد أطعمتهم، فيفرح نفوسهم ويذهب بأحزانهم). ويشربون الخمر على الريق، ويحسون بول البقر ولا يأكلون لحمها، ويتسرولون بالعمائم ومنهم مَنْ يكتفي باللباس بخرقة قدر إصبعين يشدها على عورته بخيطين، ومنهم من يلبس سراويل محشوة بالقطن يكفي عدة لحف. ويبتدئون بالغسل بالرجل قبل الوجه، ويغتسلون ثم يجامعون، ويقفون في الباءة كعريش الكرم والنساء يرهزن عليهم من تحت إلى فوق. كما يقمن بأمور الحراثة وأزواجهم في راحة، ويلبس ذكورهم ملابس النساء من الصبغات والأسورة وخواتيم الذهب في البناصر وفي أصابع الأرجل. ويستشيرون النساء في الآراء والعوارض، ويحسنون وقت الولادة إلى الرجال دون النساء، ويفضلون أصغر الأبناء. ويأخذون اليد في المصافحة من جهة ظهر اليد، ولا يستأذنون للدخول في البيوت، ثم لا يخرجون من غير استئذان. ويتربعون في المجالس ويقصعون القمل بأيديهم، يتيمنون بالضرطة ويتشاءمون بالعطاس، ويتقززون من الحائك، ويستنظفون الحجام (البيروني،١٩٩٣، ٦٩).

ويروي التاجر بأن في الهند عبّاداً وأهل علم يعرفون بالبراهمة، وشعراء يغشون الملوك، ومنجمين، وفلاسفة، وكهّان، وأهل زجر للغربان وغيرها، وبها سحرة وقوم يظهرون التخابيل،

ويبدعون فيها وذلك بقنوج خاصة، وهو بلد عظيم في مملكة الجزر، ويضيف التاجر أن بالهند قوماً يعرفون بالبكرجيين، عراة قد غطت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مستطيلة كالحراب، إذ كانت لا يُقص إلا ما ينكسر منها. وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كل رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الإنس، فإذا اشتد به الجوع وقف بباب بعض الهند، فأسرعوا إليه بالأرز المطبوخ مستبشرين به فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا أُشبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلا في وقت حاجته. وللهند ضروب من الشرائع يتقربون بها إلى خالقهم، جل وعلا وعزّ عما يقول الظالمون علواً كبيراً، منها أن الرجل يبني في طُرقهم الخان للسابلة ويقيم فيه بقالا يبتاع المجتازون منه حاجاتهم، ويُقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون، وذاك عندهم مما يثابون عليه. وبالهند قحاب يعرفن "بقحاب البد" والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذراً وولد لها جارية جميلة، أتت بها البُدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له، ثم اتخذت لها في السوق بيتا وعلقت عليه ستراً وأقعدتها على كرسي ليجتاز بها أهل الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم ليُصرف في عمارة الهيكل (التاجر، والسيرافي، ٢٠٠٠،٨٩-٩٠). وعن الجوكية يقول ابن بطوطة: " بعث إليّ السلطان يوماً وأنا عنده بالحضرة، فدخلت عليه وهو في خلوة، وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف ويغطون رؤوسهم لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس آباطهم. فأمرني بالجلوس فجلست، فقال لهما: هذا العزيز من بلاد بعيدة فأرياه ما لم يره، فقالا: نعم، فتربع أحدهما، ثم ارتفع عن الأرض حتى صار في الهواء فوقنا متربعا، فعجبت منه وأدركني الوهم، فوقعت على الأرض. فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده، فأفقت وقعدت وهو على حاله متربع. فأخذ صاحبه نعلا من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ، فصعدت إلى أن علت فوق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه وهو ينزل قليلاً قليلاً حتى جلس معنا. فقال السلطان: "إن المتربع هو تلميذ صاحب النعل" ثم قال :" لولا أني أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم مما رأيت" (ابن بطوطه،٢٠١١، ١٥٠).

ويورد البيروني فيما يخص حياة "البرهمن" وما يجب عليه في أثناء تعلمه، هو أن يتزهد ويقبل على تعلم علم الكلام والشريعة من أستاذ يخدمه في الليل والنهار، ويقيم قربان النار في طرفي النهار، ويسجد لأستاذه بعد القربان، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات ويصوم يوماً ويفطر يوماً مع الامتناع عن اللحم، ويكون مقامه في دار الأستاذ ويخرج منها للسؤال والكدية من خمسة بيوت فقط في اليوم، وفي مدة العمر من الخامسة والعشرين إلى الخمسين يؤذن له بالزواج، ولا يجوز أن يتزوج بمن جاوز عمرها اثنتي عشرة سنة، بقصد النسل، على ألّا يطأ امرأته أكثر من مرة في الشهر، ومحرم عليه

الربا، وصبغ النيل من بين الأصباغ النجسة بالنسبة إليه، ويجب عليه الاغتسال إذا مس جسده (البيروني،١٩٩٣، ١٨٧). وأشار التاجر إلى أن أهل الهند إذا أرادوا التزويج تهانؤوا بينهم، ثم تهادوا، ثم يشهرون التزويج بالصنوج والطبول. ويتزوج الرجل ما شاء من النساء، وإذا حضر الرجل منهم امرأة فبغت فعليها وعلى الباغي بها القتل في جميع بلاد الهند وإذا زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها قُتل الرجل وحده. والسرق في بلاد الهند قليل والكثير القتل وإذا سرق السارق فلساً فما فوقه أخذت خشبة طويلة فيُحدد طرفها ثم يقعد عليها إسته حتى تخرج من حلقه. وبناء أهل الهند حجارة وجص وآجر وطين، وطعامهم الأرز ولا يأكلون الحنطة (التاجر،والسيرافي،٢٠٠٠، ٥٤-٥٥).

وعن عادة الحرق بالنار يروي التاجر أنه إذا عزم الرجل منهم على إحراق نفسه، صار إلى باب الملك فاستأذن ثم دار في الأسواق، وقد أججت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثم يعدو وبين يديه الصنوج متجولاً في الأسواق وقد أحاط به أهله وقرابته. وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان مملوءاً بالجمر ويصب عليه السندروس (نوع من الصمغ)، وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحترق وروائح رأسه تفوح وهو لا يتغير في مشيته ولا يظهر منه جزع، حتى يأتي النار فيثب فيها فيصير رماداً، ويذكر بعض من حضر رجلا منهم يريد دخول النار أنه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده فجذب منها ما تهيأ له وهو يتكلم، ثم قطع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت وصبراً على الألم، ثم زج بنفسه في النار(المرجع نفسه، ٨٥). وقد وصف ابن بطوطة أحد مشاهد حرق الموتى، حين حضر إحدى الجنائز الهندية، فالهنود إذا مات أحدهم أججت له النار لحرقه، وألقي فيها، وهناك من النساء من تقبل أن تحرق نفسها مع زوجها، فتتزين وتركب والناس يتبعونها من مسلم وكافر، ويضرب بالطبول والأبواق بين يديها، ويرافقها جماعة من البراهمة ثم تلقى في النار لتحرق، مع زوجها المتوفى وهذا الفعل أمر غير واجب، لكن من أحرقت نفسها، أحرز أهلها شرفاً بذلك ونسبوا إلى الوفاء، ومن لم تقدم على ذلك عوقبت بأن ألبست الخشن من الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعدم وفائها، وذكر ابن بطوطة أنه عندما شهد هذا المشهد، أفزعه وسقط عن فرسه مغشياً عليه من هول المنظر (ابن بطوطة، ١٩٩٤، ١٣٨-١٤١).

ومن عادات أهل الهند التي أوردها التاجر بأنهم يقتلون ما يريدون أكله ولا يذبحونه، فيضربون هامته حتى يموت، ولا يغتسلون من جنابة، وهم لا يأتون النساء في الحيض ويخرجونهن من منازلهم تقززاً. ويلبس أهل الهند فوطتين ويتحلون بأسورة الذهب والجوهر الرجال والنساء(التاجر، والسيرافي، ٢٠٠٠، ٥٦-٥٧). وفيما يخص المباح من لحوم الحيوانات وفق ما أورده البيروني فهو الضأن والمعز

والأرانب والظباء والجواميس والسمك والطير المائية والبرية والدراريج والحمام والطواويس، أما المنصوص على تحريمه البقر والخيل والبغال والحمير والأبعرة والفيلة والدجاج الأهلي والغربان والببغاء، وبيض جميعها بالإطلاق، والخمر إلا الشودرا (وهم المنبوذون، أصحاب المهن الحقيرة، مثل: الكنس والنظافة، وغسل الملابس، وتنظيف الجلود، لأنهم من الجنس الأسود) فإن شربها مباح لهم، وبيعها محظور عليهم كبيع اللحم (البيروني، ١٩٥ ،١٩٩٣). القضاء عند أهل الهند

وفي الجانب القضائي يورد البيروني بأن القاضي يطالب المدعي بالكتاب المكتوب على المدعى عليه فإن لم يكن فشهود بغير كتاب، ولا أقل في عددهم عن أربعة فما فوق، فإن عجز المدعي عن إقامة البينة، فعليه اليمين وفوق اليمين أن يعرض عليه شرب (البيشن) المعروف ببرهمن وهو شر أنواعه؛ فإنه إن كان صادقاً لم يضره شربه، وفوق ذلك أن يجاء به إلى نهر عظيم شديد الجري عميق القرار، أو البئر بعيدة القعر كثيرة الماء، فيقول للماء: أنت طهار الملائكة عارفاً بالسر والعلانية فاقتلني إن كنت كاذباً واحرسني إن كنت صادقاً، ثم يحتوشه خمسة أنفار ويلقونه فيه فإنه إن كان صادقاً لم يغرق فيه ولم يمت، وفوق هذه يوجه القاضي كلا الخصمين إلى موضع أشرف أصنام تلك المدينة أو المملكة، فيصوم المنكر ذلك اليوم، ثم يلبس ثياباً جديدةً في اليوم التالي ويقف هناك مع خصمه، ويصب السدنة على الصنم ماءً ويسقونه إياه، فإنه إن كان كاذباً قاء الدم من ساعته، وفوق ذلك يؤخذ سمن ودهن ويغليان في قدر ويطرح فيها لعلامة الإدراك وردة يكون ذبولها واحتراقها تلك العلامة، وإذا بلغ غايته طرح في تلك القدر قطعة ذهب ويؤمر المنكر بإخراجها في يده فإن كان محقاً أخرجها، ثم عظمى الأيمان أن تحمى زبرة حديد إلى حد تذوب فيه وتوضع بالكلبتين على كف المنكر ليس بينها وبين الجلد سوى ورقة عريضة من أوراق النبات تحتها حبات أرز في قشورها قليلة متفرقة، يؤمر بحملها سبع خطوات ثم يرمي بها إلى الأرض (البيروني،١٩٩٣، ٩٧-٩٨). وهذا يؤكد ما رواه سليمان التاجر الذي سبق البيروني في رحلته للهند بما يزيد عن قرن من الزمن، أنه إذا ادعى رجل على آخر في بلاد الهند دعوى يجب فيها القتل، قيل للمدعي" أتحامله النار" فيقول "نعم" فتحمى حديدة إحماءً شديداً حتى يظهر النار فيها، ثم يقال له: "ابسط يدك" فتوضع على يده سبع ورقات من ورق شجر لهم، ثم توضع الحديدة فوق الورق، ثم يمشي بها مقبلاً ومدبراً حتى يلقيها عن يده فيؤتى بكيس من جلود، فتدخل يده فيه ثم يختم بختم السلطان، فإذا كان بعد ثلاثة أيام أتي بأرز غير مقشر فيقال له: "افركه فإن لم يكن في يده أثر فقد فَلَجَ ولا قتل عليه، ويغرم الذي ادعى عليه (التاجر، والسيرافي،٥٢، ٢٠٠٠). وقد وصف ابن بطوطة عدل سلاطينهم، فقد أورد ابن بطوطة بأن رجلاً من كبار الهنود ادعى على السلطان بأنه قتل أخاه من غير موجب، ودعاه إلى القاضي، فمضى على قدميه، لا سلاح معه، إلى مجلس القاضي، فسلم

وخدم، وكان قد أمر القاضي قبل ذلك أنه إذا جاء إلى مجلسه فلا يقوم له ولا يتحرك، فصعد إلى المجلس، ووقف بين يدي القاضي، فحكم عليه أن يرضي خصمه عن دم أخيه، فأرضاه. كما يروي ابن بطوطة بأن صبيا ادعى على السلطان بأنه ضربه من غير موجب ورفعه إلى القاضي فوجه الحكم عليه بأن يرضيه بالمال، وإلا أمكنه من القصاص. فشاهده ابن بطوطة يومئذ وقد عاد لمجلسه، واستحضر الصبي، وأعطاه عصا وقال له: "فوحق رأسي لتضربني كما ضربتك" فأخذ الصبي العصا وضربه بها إحدى وعشرين ضربة، حتى طارت الكُلا عن رأس السلطان(ابن بطوطة، ٢٠١١، ٨٠). ويذكر ابن بطوطة بأن أراضي الهند بما فيها النيبال في الشمال الغربي وهي موطن البوذا بأنها هي المكان الذي انطلقت منه البوذية، فهي أصل كتبهم الدينية، وفيها مشايخهم وعبادهم فيقال أن بها مئة ألف عابد، ويحكمها ثمانون قاضيا، يتحرون العدل والإنصاف حتى لو عرض عليهم ولد الملك لأنصفوا منه وأقعدوه مقعد الخصم، ومن شدة حرصهم عل تطبيق شريعة بوذا في مملكة قمار لا يتهاون القضاة في تطبيق الحدود، فيعاقب شارب الخمر عقابا عسيرا قد يفقد روحه على إثره، ويعاقب فاعل الزنى بالقتل، وهو الحد نفسه الذي يطبق على السارق (المرجع نفسه، ٧٤). ويورد البيروني بأن من عادات أهل الهند ألا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طلاق لهم، وللرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة إلى أربع، وما فوق الأربع محرم عليه إلا أن تموت إحداهن، وقد يعود التباين في عدد الزوجات مع ما أورده سليمان التاجر إلى تباين المناطق والمجتمعات الهندية التي زارها كل منهما، وأما المرأة إذا مات زوجها فليس لها أن تتزوج وهي بين أحد أمرين إما أن تبقى أرملة طوال حياتها وإما أن تحرق نفسها مع زوجها وهو أفضل لأنها تبقى في عذاب مدة عمرها (البيروني،١٩٩٣،٩٦). أما في الميراث فالأصل عندهم في المواريث سقوط النساء منها ما خلا الابنة فإن لها ربع ما للابن، وأما الزوجة فإنها إن لم تحرق نفسها وآثرت الحياة كان على وليها رزقها وكسوتها(المرجع نفسه، ١٩٩).

ويتضح مما سبق أن الحضارتين العربية والهندية قد تبادلتا التأثر والتأثير، وكان لمدونات الرحالة أثرٌ كبيرٌ في توثيق تاريخ العلاقات بين العرب وبلاد الهند، وتعرف العرب مختلف مجالات حياة أهل الهند. ولا شك بأن الانطباع السائد عند العرب عن أهل الهند، هو الاحترام والتقدير لما لأهل الهند من فلسفة وعلوم وآداب، ولما يتصفون به من ذكاء وحصافة وحكمة، وكذلك لدور الحضارة الهندية في تقدم الحضارة وتطورها بوجه عام وفيها الحضارة العربية. كما تركت حضارة العرب واتساع نطاق تفكيرهم وتسامحهم الديني وعنايتهم بالعدل، صورة طيبة في نفوس أهل الهند. وكانت العلاقات على العموم ودية وسليمة، وقد مُنح العرب الذين استقروا في الهند حرية دينية تامة، وحظي الرحالة بالتقدير والاهتمام من أهل الهند حتى من بعض الحكام والسلاطين، يشار إلى أن ابن بطوطة قد

وليّ منصب قاض في إحدى مَرَّات وجوده في بلاد الهند وأُرسل سفيرا من أحد سلاطين الهنود إلى الصين. ومما أكده مجمل الرحالة الذين زاروا بلاد الهند هو إقامتهم للعدل وإعادة الحقوق إلى الأشخاص المنكوبين. فالهنود من أقدم الأجناس البشرية على سطح الأرض، ويعدّهم المسعودي واحداً من الأجناس السبعة العظيمة على سطح الأرض. وقد نقل الشهرستاني أن بعض أهل العلم قسّم سكان العالم إلى أربعة أجناس: العرب، والفرس، واليونان والهنود، ثم قابل بين العرب والهنود وقال: إنهم متقاربون في العبادات، وهم حريصون على التثبت من خصائص الأشياء والحكم على أصولها وحقائقها، وفي الاعتماد على الوسائل الروحية، التي يبدو فيها الذكاء والظرف والأناقة والثقافة. ويوجد اليوم تعاون وثيق بين الهند ومعظم الدول العربية في الحقول التربوية والعلمية والثقافية والفنية. وهناك عدد كبير من المعلمين والطلاب والفنيين الهنود في كثير من البلاد العربية. كما أن عدداً من الطلاب العرب يدرسون في الجامعات الهنديّة. وهذا بحد ذاته دليل على رغبة نامية في تواصل العلاقات التاريخية العريقة واستمرارها بين الشعبين العربي والهندي.

المصادروالمرجع

- ابن بطوطة، مُحَمَّد بن عبدالله الطنجي (١٩٩٤). رحلات ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. جامعة فرانكفورت: ألمانيا.
- ابن بطوطة، مُحَمَّد بن عبدالله الطنجي (٢٠١١).تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. مراجعة درويش الجويدي. ج٢. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن حوقل، النصيبيني أبو القاسم(١٩٩٢).صورة الأرض. تحقيق: كرامرس. مجلد ٣٥. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- ابن خرداذبه(١٩٩٢). المسالك والممالك. تحقيق: م.ي. دي خويه. مجلد ٣٩، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر(١٨٩١).الأعلاق النفيسة. الجزء (٧). تحقيق م.ي.دي خويه. طبعة لندن: لندن.
- الأحمد، سامي سعيد (١٩٨٥). تاريخ الخليج العربي من أقدم العصور حتى التحرير العربي. البصرة.
- الإصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن مُحَمَّد (١٩٩٢).الجغرافيا لإسلامية. مجلد (٣٤). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية . ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- باقر، طه (٢٠١١).مقدمة في تاريخ الحضارة القديمة. ج(٢). بغداد: دار الورق للنشر المحدودة.
- البيروني، أبو الريحان مُحَمَّد بن أحمد(١٩٩٣).تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة. تحقيق: إدوارد سخاو. في الجغرافيا الإسلامية. مجلد (١٠٥)، منشورات معد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرنكفورت.
- التاجر، سليمان، والسيرافي، أبو زيد (١٩٩٤).أخبار رحلات العرب والفرس إلى الهند والصين في الجغرافية الإسلامية. مجلد (١٦٤). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- التاجر، سليمان، والسيرافي، أبو زيد حسن(١٩٩٩).أخبار الصين والهند في القرن الثالث الهجري التاسع ميلادي. تحقيق: الشاروني. يوسف .القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- السيد، أيمن فؤاد(١٩٩٢).العرب وطريق الهند حتى أواسط القرن السادس. المؤرخ المصري. العدد (٨). القاهرة.
- طافور، بيرو(١٩٦٨).رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي. تحقيق:حسن حبشي. القاهرة: دار المعارف.
- عبد الرحمن، مُحَمَّد نصر (٢٠١٤).الوجود العربي في الهند في العصور الوسطى. ط (١). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- عبد العليم، أنور(١٩٧٩).الملاحة وعلوم البحار عند العرب.عالم المعرفة. العدد (١٣). الكويت.
- القزويني، زكريا بن مُحَمَّد(١٩٩٤).آثار البلاد وأخبار العباد. مجلد (١٩٨). تحقيق:فردينانـد مستفيلد. في الجغرافيا الإسلامية، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- كبير، همايون (٢٠١٠).التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث. ترجمة ذكر عبد الرحمن. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
- كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش (١٩٥٧).تاريخ الأدب الجغرافي. ترجمة: هاشم، صلاح الدين عثمان.الجزء(١). القاهرة: القسم الثقافي في جامعة الدول العربية.
- لوبون، غوستاف(١٩٦٩).حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر. القاهرة: مطبعة الحلبي.
- المرزوي، شرف الزمان الطاهر(١٩٤٢).فصول حول الصين والترك والهند منتخبة من كتاب طبائع الحيوان. ترجمة .منورسكي. طبعة لندن. لندن.
- المجيدل، عبدالله (٢٠٠٨).عُمان في أدب الرحالة. مجلة التراث العربي. العدد(١١٠). دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- المسعودي، علي بن الحسين(١٩٦٦).مروج الذهب ومعادن الجوهر. طبعة بافيه دي كرتاي. تحقيق: شارل بلا، الجزء (١).بيروت.
- المقدسي، أبو عبدالله (١٩٩٢).أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. تحقيق ي. دي. خويه. مجلد (٣٦). منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: جامعة فرانكفورت.
- الندوي، مُحَمَّد إسماعيل(بلا تاريخ).تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، ط(١). بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر.

المراجع الأجنبية

- Lamerg.C. and Karlovvsky, Trafe Mechanism in indus and Mesopotamia (London) 1971 pp.302-306.
- Muhammed.S. HusaynNainar; the relgions sects of southern inia mentioned (4) geogaphes in Islamic geography, institute of Arabic Islamic Frankfurt, y121.p.393.
- Nadvi.S.1937.Erly Relation between Arabia and India.IC.11.

التراث العربي
العدد (١٤٨ - ١٤٩) / شتاء - ربيع / ٢٠١٨

إِثباتِ الهِلالِ بالحِسابِ

(دراسة نقدية)

القاضي الأستاذ سعدي أبو جيب*

كان لِهلالِ رَمضانَ وشوَّال في ديارِ الإسْلامِ فَرْحتانِ:

الفَرْحة الأولى: مَوْلِدُ شهْرِ الصَّوْم، شهْرِ العِبادةِ التي لا حدَّ لِثوابِ القائمِ بأَدائها على الوجهِ الذي يَرْضاه الله عزَّ وجلَّ إلَّا غُفْرانَ الذُّنوبِ، والعودة إلى البراءَة والنَّقاء كيومِ مَوْلدِه كما في الحَديثِ الشَّريْف.

وفي هذا الشهْرِ المباركِ ليلَةُ القَدْرِ، ﴿**وَما أَدْراكَ ما لَيْلَةُ القَدْرِ * لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ المَلائِكَةُ والرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلامٌ هيَ حَتَّى مَطْلَعِ الفَجْرِ**﴾ [القدر: ٢ - ٥] هكَذا وَصفَها القرآنُ الكَريمُ في السُّورةِ التي حَملَتْ اسمَها الشَّريْف، ومَنْ قامَها إيماناً واحتِساباً غُفِرَ لهُ ما تقدَّم منْ ذنبِه على لِسانِ رَسولِ اللهِ ﷺ.

الفَرْحة الأُخْرى: يوم العيد، يوم الجائزة، يوم ينالُ المسلمُ الصَّائمُ حقّاً كِتاباً نَقيّاً مِنْ أَوْساخِ الآثامِ، وأَدْرانِ المعاصي، تَتَلأْلأُ به الطَّاعاتُ والحسناتُ،..

ولشدَّة الفَرْحةِ بِهلالِ الشَّهريْنِ الكَريمَيْنِ كانَ جَماعةُ المُسلمينَ يَخرجونَ إلى الفَضاءِ الرَّحْبِ زرافاتٍ ووحداناً يَرْقبونَ اللَّحْظةَ التي يُطلُّ فيها الهِلالُ على أَرْضِ الإسْلامِ...

كان هذا واقعُهم عبْرَ التاريخِ حتى النِّصْفِ الأَخيرِ منَ القرْنِ العشْرين، فإذا قاضي الشَّرْعِ الشَّريْفِ في مكتَبِه لَيْلةَ الإِثْباتِ ينتَظِرُ مَقْدَمَ شاهدٍ فلا يَجِدُ، ونادِراً ما يَجِدُ عَدْلاً أَوْ عدْلَيْن يَقومانَ بأَداءِ الشَّهادةِ على الوَجْهِ الشَّرعيِّ، في بلدٍ يَعجُّ بِملايينِ المُسلِمينَ..

***

* قاضي الشرع الأول في الجمهورية العربية السورية - سابقاً.

هَذا الواقع دَفعَ الجَميعَ إلى رفْعِ مَقامِ البَحثِ عنْ إثباتِ الهِلالِ بالحِساب، ولا سيَّما حيْنَ رأوا تَقدُّمَ علمِ الفَلكِ، وإحْكامِ أدواتِه دقَّةً وَضْبطاً، أعانَتِ الإنْسانَ على أنْ يسبَحَ في الفَضاءِ الرَّحْبِ، ويهبطَ بسَلامٍ وأَمانٍ عَلى سَطْحِ القَمرِ، ويَعود حامِلاً معَهُ بعضَ صُخورِه..

فكانَ الواقِعُ المرّ، والسِّياحَة في الفَضاءِ بَشَراً ومَرْكَبات، أقْوى ما استَدلَّ الفقهُ المُعاصِرُ مِنْ حجَّةٍ دارتْ عليها النَّظْرَة إلى النُّصوصِ الوارِدَة في المسألَةِ..

نَقْرأُ في الحديثِ الشَّريْفِ قَوْلَه ﷺ: «لاَ تَصوموا حَتَّى **تَرَوُا** الهِلاَلَ، وَلاَ تُفْطِروا حَتَّى **تَرَوْهُ**، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ، فاقْدُروا لَهُ ..»[1].

«الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرونَ لَيْلَةً، فَلاَ تَصوموا حَتَّى **تَرَوْهُ**، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلوا العِدَّةَ ثَلاَثِينَ..»[2].

«صوموا **لِرُؤْيَتِهِ** وَأَفْطِروا **لِرُؤْيَتِهِ**، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلوا العِدَّةَ»[3].

يَعني مرَّةً تسْعاً وعشرينَ ومرَّةً ثَلاثينَ.

وكلُّها صِحاحٌ في أَعْلى دَرجاتِ الصحَّةِ، حَسبُها وُرُودُها في صَحِيحَي البُخاريّ ومُسلمٍ.

وهي تدلُّ بَصريحِ العِبارةِ على وجوبِ اعتِمادِ العيْنِ الباصِرَةِ، لأنَّ (تَرَوْا) و(رُؤْيَة) لا تنْصَرِفُ في اللُّغةِ المُقدَّسَةِ إلَّا للوظيفةِ التي خُلِقَتْ منْ أَجْلِها العينُ القائمة في الوَجْهِ، ولم تتعَدَّ النُّصوصَ الشَّرْعية هذِه الدلالَة، فالتَقَتْ الحقيقَةُ الشَّرعيةُ والحَقيقةُ اللُّغويَة مَعاً وتلك أَقوى الدّلالاتِ عنْدَ العِلماءِ.

وكانَ للقولِ باعتِمادِ الحِساب وقْفَةُ تأمُّلٍ أَمامَ هذِه النُّصوصِ، أَعانَ عَلَيْه هذا الحَديثُ الشَّريْف: «إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا **نَكْتُبُ وَلا نَحْسُبُ**، الشَّهْرُ هَكَذا وَهَكَذا...»[4] يعني مرَّةً تسْعاً وعشرينَ ومرَّةً ثَلاثينَ، وهوَ كأخوَتِه في الصَّحيحَيْن..

---

[1] أخرجه البخاري في الصوم، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الهِلاَلَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا» رقم (١٩٠٦) ومسلم في الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم (١٠٨٠).

[2] أخرجه البخاري في الصوم، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الهِلاَلَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا» رقم (١٩٠٧).

[3] أخرجه البخاري في الصوم، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الهِلاَلَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا» رقم (١٩٠٩) ومسلم في الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم (١٠٨١).

[4] أخرجه البخاري في الصوم، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ» رقم (١٩٠٩) ومسلم في الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم (١٠٨٠).

في هَذا الحديثُ تصويرٌ للأُمَّة وَقتَ نُزولِ القُرآنِ الكَريمِ، حينَ كانَ مَنْ يَقْرأُ ويَكتُبُ أَفْرداً مَعْدودِيْنَ بِضْعَ أَشْجارٍ في بَيْداء، حتَّى إذا هطَلَتْ عَليها بَركاتُ السَّماءِ فإذا البَيْداءُ جنَّةً وارِفَةَ الظِّلالِ، لا يَشْبَعُ الفِكْرَ – مَهْما تَطاوَل الزَّمن – منْ تَأَمُّلِ ما حَوَتْ منْ رَوائعِ العِلمِ والحَضارَةِ..

وحيْنَ التَفتَتْ أُمَّةُ الإسْلامِ عنْ رِسالتِها في الحَياةِ، تلقَّفَ غيْرُهم تِلْكَ الجنَّةِ وَما حَوَتْ، فعبُّوا منْ نَميْرِها العَذْبِ الزُّلال، فكانَ منهم "**حَضارَة العالَم**" التي يعجُّ نِتاجُها في كلِّ بيْت مُسْلمٍ، فَضْلاً عنَ بيْتِ مَنْ سِواه.. فزادَت الحُجَّةُ باعتِمادِ الحِساب قوَّةً، وعُمْقاً، صوَّرها أَدقَّ تصويرٍ وقَفْتُ عَليه قلمُ فقيهٍ مَشْهودٍ لهُ بالفِقْهِ والعِلْمِ، ودقَّةِ التَّحقيقِ والتَّدقيقِ .. إنَّه شَيخُنا الكبيرُ مُصْطفى الزَّرْقاء – طيَّب الله ثَراهُ – فَقالَ: "حكمُ إِثْباتِ الهِلالِ بالحِساب الفَلكيّ في هَذا العصْرِ[١]

أَستهِلُّ جوابي الآن: بأني لا أَجِدُ في اختلاف علماء الشَّريْعَة العَصْريِّينَ ما يدعو إلى الاستغراب، أَغْرَبَ مَنِ اخْتِلافِهم الشَّديد فيما لا يجوز فيه الاختلاف حول اعتماد الحِساب الفلكيّ في عصرنا هذا، لِتَحديدِ حُلولِ الشَّهرِ القَمريّ لترتيبِ أَحْكامِه الشَّرْعية.

وأَسْتَرْعي الانتباهَ إلى قولي: "**في عصرنا هذا**"

نعَمْ أُؤَكِّدُ على قَصْدي عَصْرِنا هذا بالذَّاتِ، ذلك لأَنِّي لا أَسْتغربُ الموقِفَ السَّلْبيَّ لعلماءِ سلَفِنا مِنْ عدَمِ تَعويلِهم على الحِساب الفلَكيّ في هذا الموضوع ، بل إِنِّي لو كنت في عصرهم لقلتُ بقَوْلِهم، ولكنِّي أَسْتَغْرِبُ كلَّ الاستغراب موقف السَّلْبيِّينَ منْ رِجالِ الشَّريعةِ في هذا العصر، الذي ارتاد علماؤه آفاق الفضاء الكونيّ، وأصبح أصْغَر انجازاتِهم النزول على القمر، ثم وَضْعِ أقمارٍ صناعيةٍ في مداراتٍ فلكيَّةٍ محدَّدة حول الأرض، لأَغْراضٍ شتَّى علمية وعسكرية وتجسسيَّة، ثم القيام برحلات فضائية مُتَنوِّعَةِ الأَهْدافِ، والخروج مِنْ مراكبها للسياحة في الفضاء خارج الغلاف الجويّ الذي يُغَلِّفُ الأَرْضَ، وخارج نِطاقِ الجاذبيةِ الأَرْضيةِ، ثم سحْبِ بعضِ الأَقْمارِ الصِّناعيةِ الدَّوَّارةِ لإِصْلاحِ ما يَطْرأُ عليها منِ اختلالٍ وهيَ في الفضاءِ.

إِنِّي على يَقيْنٍ أنَّ عُلماءَ سلَفِنا الأَوَّلينَ الذين لم يقبَلوا اعتمادَ الحِساب الفلكيّ للأَسْبابِ التي سأَذْكُرها قَريباً (نقلاً عنهم) لو أَنَّهم وُجِدوا اليومَ في عصْرِنا هذا وشاهدوا ما وصلَ إليه علمُ الفلكِ مِنْ تطوّرٍ وضبطٍ مُذْهلٍ لغيَّروا رأْيَهم، فإنَّ الله قد آتاهم مِنْ سَعَة الأُفُقِ الفكريّ في فهمِ مَقاصِد الشَّريعةِ ما لم يُؤْتِ مِثْلَه أَتباعَهم المتأَخِّرينَ..."[٢].

***

[١] هذه الفتوى منشورة في ص: (١٥٨-١٦٩) مِنْ (فتاوى مصطفى الزرقاء) التي اعتنى بها مجد أحمد مكي، وطبعتها دار القلم بدمشق، ط١: ١٤٢٠ هـ=١٩٩٩م.

[٢] ص: (١٥٨-١٥٩).

إنَّ هـذه المقدمـة ستَحمِلُني على تجـاوزِ مـا حملـه الاسـتدلال مِـنْ رأْيٍ في النُّصـوصِ وفي أَقْـوالِ الفقهاءِ، لأنِّي وجدتُ في الخاتمةِ الغَناءَ، لأنها حملتْ **خُلاصةَ الرَّأْيِّ**، وإنِّي ملخِّصٌ ما ورَدَ مِنْ حجَّةِ المخالفِ[1]، وناقلٌ القولَ المعْتَمدَ بحروفِه مَوضوعاً بين حاصِرَتيْن [...]:

أولاً: إنَّ الأَحاديـثَ المرويـة كانـت وراء أُمِّيَّـةِ الأُمَّـةِ الـتي (لا تَكْتُـبُ ولا تَحسـبُ) [وهـذا يـدلُّ بمفهومِه أنَّه لو تَوافَر العلمُ بالنِّظامِ الفلكيِّ المحْكَمِ الذي أَقامَهُ الله تعالى بصورةٍ لا تختلفُ ولا تتخلَّفُ، وأَصْبحَ هذا العلْمُ يوصِلُنا إلى معرفةٍ يقنيةٍ بمواعيدِ ميْلادِ الهِلالِ كلَّ شهْرٍ، وفي أي وقتٍ بعدَ ولادَتِه تُمكِنُ رؤيَتُه بالعينِ الباصِرَةِ السَّليمةِ إذا انتفت العوارضُ الجويَّةُ التي قد تحجبُ الرُّؤيةَ، فحينئذٍ لا يُوْجَدُ مانعٌ شَرعيٌّ منِ اعتِمادِ الحِساب، والخروجِ بالمسلمينَ منْ **مُشْكِلَةِ** إِثْباتِ الهِلال ومنَ الفَوْضى التي أَصبحَت **مُخْجِلَةً بل مُذْهِلَةً**، حيث فرَّق الإِثْباتُ للصَّوْمِ بين مُخْتلَفِ الأَقْطارِ الإِسْلاميَّةِ ثلاثةَ أَيَّامٍ، كما حصل في بعضِ الأَعْوامِ]

ثانياً: إنَّ الحِسـابَ الفَلَكـيَّ قـائمٌ على الحـدس والتخمـين، ومـع ذلـك يُعتمـدُ في تَحْديـدِ القبلـةِ، ومواقيتِ الصلاةِ، دونَ الصَّوْمِ .. [مع أنَّ الصَّلاةَ أَعْظَمُ خُطورَةً مِنَ الصَّوْمِ بإجْماعِ الفُقهاءِ، وأَشدُّ وجوباً و تأكيداً.

وقد نقلنا آنفاً كلامَ ابنِ بطَّالٍ بأنَّ "لنا أنْ ننظُرَ في علْمِ الحِسابِ ما يكون عياناً، أَو كالعيانِ" وهذا ما يتَّسِمُ به ما وصل إليه علم الفلك في عصرنا هذا مِنَ الدقَّةِ المتناهية الانضباط].

ثالثاً: إنَّ موقِـفَ المتقـدِّميْنَ مِـنَ الفقهـاء كـان مبنـاه علـى الارتبـاطِ الوثيـقِ الـذي كـان ظـاهراً في زمـانهم بـين (العَرافَـةِ والتَّنْجيمِ والكَهانَـةَ والسِّـحْرِ) مِـنْ جهـةٍ، وبـين علـم حِسـابِ النّجـومِ (بمعـنى علـمِ الفَلَـكِ) مِـنْ جهـةٍ أُخْـرى، واسـتيلاءِ المنجِّمـينَ والعَـرَّافينَ علـى عقـول النـاسِ، ولهـذا جـاءَ الحـديثُ الشَّريْف: «مَنِ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ» [فلا يُعقَلُ أنْ يَنْهى النَّبيُّ ﷺ عن علمٍ يُبَيِّنُ نِظامَ الكوْنِ، وقدرَةَ اللهِ عزَّ وجلَّ وحكمَتَه، وعلْمَه المحيطُ في إقامَة الكون على نظامٍ دقيقٍ لا يختلُّ، ويدخل قوله تعالى في قُرْآنِه العظيمِ: ﴿**قُلِ انْظُروا ماذا في السَّمواتِ والأَرْضِ**﴾ [يونس: ١٠١] فليسَ لهذا الحديثِ النَّبويِّ مَحملٌ إلَّا على تلك الشَّعْوذاتِ والأمورِ الباطِلَةِ التي خلَط أولئكَ المنجِّمونَ بينها، وبين الحِساب الفَلَكيِّ، الذي لم يكنْ قدْ نضَجَ وبلَغَ في ذلك الوَقْتِ مَرْتَبَة العِلْمِ والثِّقةِ].

[1] ينظر ص: (١٦٦-١٦٩)

رابعاً: [أما اليوم في عصْرِنا هذا الذي انفَصَل فيه منذُ زمَنٍ طويلٍ علمُ الفلَكِ بمعناه الصَّحيح عن التَّنْجيمِ بمعناه العرْفِيّ مِنَ الشَّعْوذَة والكَهانَة واستطلاعِ الحظوظِ مِنْ حَركاتِ النّجومِ، وأصبحَ علمُ الفَلكِ قائماً على أُسسِ الرَّصْدِ بالمراصدِ الحَديثةِ، والأجْهِزَة العمْلاقةِ التي تكشِفُ حَركاتِ الكَواكبِ مِنْ مَسافاتِ السِّنين الضَّوْئيةِ، والحِساباتِ الدَّقيقةِ تُحدِّد تلك الحركات بجزءٍ مِنْ مئات أَو آلافِ الأَجْزاءِ مِنَ الثَّانية، وأُقيمَت عليه في الفَضاءِ حولَ الأَرضِ محطَّات ثابتة، وتستقبلُ مَرْكبات تدور حولَ الأرضِ ... إلخ .. فهل يُمكِن أنْ يشكَّ بعد ذلك بصحَّته ويقين حساباته؟ وأنْ يُقاسَ على ما كان عليه مِنَ البَساطةِ والظنِّية والتعديل في الماضي زمن أسلافنا رحمهم الله..]

تلك خاتمة المطاف ... فهل مِنْ سبيلٍ للحوار؟!

أولاً: مع المقدمة

ثقةٌ في النَّفس، ركِبَتْ حصان الشهرة، بذاكرةِ أيّام الطلبِ والتَّحصيلِ حين فقهاء هذا العصر على مقْعَد الدَّرْس، وحُقَّ للحِصانِ أنْ يَجْمَحَ..

تلك هي المقدمة كما بدت لي..

تحدَّثَ عن أسلافِ هذه الأمة مِنَ الفقهاءِ الذين كانَ لهم رأْيٌّ خلاف ما نادى به، فَقالَ: "لو كنْتُ في عصرِهِم لقُلْتُ بقَوْلِهِم.."

واتَّخذ ذلك تمهيداً لقوله: "ولكني أَستَغْرِب كلَّ الاستغراب موْقِف **السَّلْبيِّينَ مِنْ رِجالِ الشَّريعةِ** في هذا العصر، وحمَلَةِ **ضباب العقول**" كما ستَقِف عليه بعدَ قليلٍ.

وختَم المقدمةَ بحروفٍ ليِّنَةٍ تحمل معنى الفَخار، بل كلَّ الفَخارِ، تشير إلى سلفنا الصالحِ الذين تَقْتَدي بهمُ الأُمَّةُ "والذين كان موقفَهم مِنْ هذه المسأَلَةِ ما يَعْرِفُه الجميعُ، لو كانوا في هذا العصرِ لغيَّروا رأْيَهم، فإنَّ الله قدْ آتاهم مِنْ سَعَةِ الأُفقِ الفِكريِّ في فهْمِ مقاصدِ الشَّريعةِ ما لم يُؤْتِ أَمْثالَهم مِنَ المتأَخِّرينَ، يعني: قالوا بما انتهت إليه الفَتْوى، لأنَّهم أَصْحابُ فكْرٍ وفَهْمٍ، وغيرهم..."

ولو أنَّ هذا القَلَم نَحا مَنْحىً آخرَ، لوجَدَ أنَّ للمجتهدِ عند الله أَجْراً وإنْ أَخَطأَ، ولأَعْرَضَ عن وصف قبيلٍ كريمٍ مِنْ علماءِ الشَّرْيْعَة في العصرِ الحديث، ومنهم مَنْ لَقِيَ وجْهَ ربِّهِ سبحانه راضياً عمَّا اجتهد، بـ"السَّلْبييِّنَ" وحملة "ضباب العقولِ".

وأحسب أنَّ هذا ليس منْ جُمْلةِ الأَدلَّة عند أهلِ العلمِ؟..

ثانياً: حقيقةُ علْمِ الفلكِ

لقد حمَلَت الفتوى تمجيداً رائعاً بالدَّرجة التي ارتقى إليها علم الفلك في العصر الحديث، حتى بدا أمامَ كلِّ ذي عَيْنينِ كسدِّ ذي القَرْنيْنِ الذي لا يستطيع أَحدٌ له خَرْقاً ولا نَقْباً.

تقولُ الفتوى بعد تحليل الأَمْرِ النَّبويِّ بإتْمامِ الشَّهْرِ ثلاثينَ عنْدما تتعذَّرُ رؤيَةُ الهِلالِ: "ومادام مِنَ البديهيات أَنَّ رؤيةَ الهِلالِ الجديدِ ليْسَتْ في ذاتِها عِبادَة في الإِسْلامِ، وإنَّما هي وسيلةٌ لمعرفةِ الوقتِ، وكانت الوسيلةَ الوحيدةَ الممْكِنة في أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ لا تَكْتُبُ ولا تَحْسبُ، وكانت أُمِّيَّتها هي العلَّة في الأَمْرِ بالاعتمادِ على العيْنِ الباصِرَة، وذلك بِنصِّ الحديثِ النَّبويِّ مَصْدَرِ الحُكْمِ، فما الذي يمنعُ شرعاً أَنْ **نَعْتَمِدِ الحِساب الفَلَكيّ**، الذي **يُعَرِّفُنا مُسْبَقاً** بموعدِ حلولِ الشَّهْر الجَديدِ، وَلا يَحْجُب عِلْمَنا حينئذٍ غيْمٌ، ولا ضبابٌ، إلَّا **ضباب العقول**[1]؟

وفي الأسطر الأخيرة مِنَ الفَتْوى تصويرٌ لواقعِ علمِ الفلكِ، ختامُه سؤالٌ: [فهل يُمكِنُ أَنْ يُشَكَّ بعدَ ذلك **بصحَّتِهِ وبيقين حِساباتِهِ**..؟]

أي سلِّموا يا أَيُّها المسلمونَ بصحَّتهِ، وبيقينِ حِساباتِهِ..!

ولي حول هذا الوصف ما يلي:

أولاً: إنَّه في غيبةٍ عن **تطوُّر** أَدوات العلمِ..

إنَّ البشريَةَ لتَشْهَدُ مِنْ مطلعِ النِّصْفِ الثاني مِنَ القرنِ العشْرين، حتى يومِنا الذي نحياه تَطوُّراً وتقدُّماً في أَدواتِ العلومِ والمعارفِ، بما لا عَهْدَ لها بهِ منذُ أسرة آدمَ عليه السلام، يضافُ إلى ذلك الجديدُ الذي لم يُسْبَق شَكْلاً ومَضْموناً ومَيْداناً يجولُ فيه ويَصولُ...

وأحسبُ أَنَّ نظرةً تُلْقى على الهاتف الجوَّال الذي رأيْناه في بلادِنا منذ قرابة ربع قرن، كيف أَصْبحَ الآن يصِلُكَ بكلِّ أقطار الأرض، ويُغنيك عن الآلةِ الكاتبة، والحاسبَةِ، والتَّصويرِ، فضْلاً عن المراسلة، فوْقَ ما به من دقَّة وضبْط..

وأَدْعوكَ أَنْ نلقيَ نظْرةً على الهاتفِ الملْقى في زاويَةِ الغرفة مُهَدَّداً بكلِّ لحظةٍ بالعطالةِ لسببٍ تعرفه، ولأُلْفِ سببٍ لا تعرفه.

إنَّك إنْ فعلتَ ذلك استطعتَ قياسَ الأَجهزَةِ الفَلَكيّةِ التي كانت مُعْتمدَةَ الحِسابِ أَيامَ مَرْكَبَةِ الفَضاءِ الأُوْلى التي حَمَلَتْ "غاغارين" إلى القمرِ قبْلَ نحو أَرْبعَةِ عُقودٍ، والتي أَصْبَحتْ نزيلةَ متحفِ

---

[1] ص: (١٦٣-١٦٤).

التَّاريخ، إذا قِيْسَتْ إلى الأَجْهِزَةِ المعتمدةِ في مَحطَّاتِ الفَضاءِ الثَّابتَةِ، والسَّابِحَةِ بيْنَ الكواكبِ، وقد يكونُ بعضُها حطَّ على كوكبِ زُحل، وسلَّم على مَنْ في الأَرْضِ .. وعمَّا قريبٍ ستأْوي هذهِ الأَجهزةُ – على عَظَمتِها وروعتِها ودقَّتها – إلى جانب جدَّتها الأُوْلى ... ومَنْ يَعِشْ يَرَ ...

ثانياً: إنَّه في غَيْبَةٍ عن الإنسانِ

إنَّ الآلةَ – أَيَّ آلةٍ مهما بلَغَتْ بالدقَّةِ – لا بدَّ لها مِنْ إنسانٍ:

= خَبيْرٍ بالآلَةِ.

= يُلقِّنُها ما يُريدُ.

= يَقْرأُ ما تُعْطيه.

= يَسْتَخْلِصُ بُغْيَتَهُ مِنْ ذَلِكَ العَطاءِ..

ولو تصوَّرنا مجموعةً مِنَ الأَشْخاصِ اتَّحدوا بالخبْرَةِ، وبالتلقينِ، وبالقِراءةِ، فهل يمكن الاتِّحادُ بالاسْتِخْلاصِ؟!

ولو عُدْنا إلى ذَواتِنا لوَجَدْنا كلَّ فردٍ منَّا خَلْقٌ مستقِلٌّ **متميزٌ**، حتى عنْ أَخيهِ التَّوأم الحقيقي **بعقله، وفكرِه، وذكائِه، وقدراتِهِ**، بَلْهَ في شكْلِه الجسدي ..

وإنَّ هذا الاختلافَ لا بُدَّ أَنْ يتركَ أَثراً في استخلاص المُراد مِنْ عَطاءِ الآلةِ، ما لم تكنْ هناك أُسُسٌ واضِحةٌ متَّفقٌ عليها فيما بينهم تكونَ ميْزاناً بين رأْيٍ ورأَيٍ..

فهلْ مثلُ هذا موجودٌ في الحِساباتِ الفَلَكيّةِ؟..

أنا لا أقوى على الجواب أو أَقْتَحِم ما لا أَعْرِفُ، ولكنِّي سأَعْتَمِدُ خبرةَ أهْلِ الاختصاص احتراماً لأهل العلم والعِلْمِ في آنٍ معاً.

في الكتابِ القَيِّم الذي لا أَعْرِفُ له نظيراً (مواقيتُ العِباداتِ الزَّمانيةِ والمكانيةِ – دِراسَةٌ فقهيةٌ مُقارنَة)[1] بحثٌ بعنوانِ: "تَحْديد الأَشْهرِ القَمرية"[2] أَشارَ إليهِ في بحثِه "اعتمادُ الحِسابِ في إثْباتِ الهِلالِ" تَجِدُ دِراسَةً مُسْتفيضَةً للأَحاديثِ الشَّريْفةِ، ولاختِلافِ الفُقَهاءِ قَديماً وحَديثاً، وما استدلَّ بهِ كلٌّ منهم في حوارٍ مُمْتعٍ محيطٍ.. وفي هذا البحث[3] نَجِدُ ما يلي:

---

[1] للصديق الدكتور نزار محمود قاسم الشيخ حفظه الله ورعاه، نشرته مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م.
[2] ص: (٧-٨٢).
[3] ص: (٦٠٨-٦٢٠).

"والآنْ أَطْرَحُ السُّؤالِ الآتي:

هل نتائج الحِسابِ الآنَ تدلُّ على أَنَّ الهِلالَ قد تشَكَّلَ في الأُفُقِ الغربيِّ بشكلٍ يقينيٍّ؟

لقدْ سبقَ في البابِ الأوَّل أَنْ ذكرتُ تحتَ عنوانِ "شروط تَولُّد الهِلالِ" أَنَّ المشكلةَ التي ما زالتْ موْضِعَ خلافٍ بين الفَلَكيّينَ هي تلكَ المعاييرُ التي وضَعَها الفَلَكيّونَ لتشكُّلِ الهِلالِ.

يقولُ الخانجي: وَضْعُ التَّقويمِ الهِلاليِّ العالميّ يتطلَّبُ اتِّفاقاً على المعاييرِ المحدَّدةِ لإمْكانيَّةِ الرُّؤْيَةِ.

إنَّ هذهِ **المعايير** ما زالتْ **ميْدانَ اختلافٍ واضْطرابٍ كبيرَيْنِ** مِنَ **الباحثينَ** والمهْتَمّينَ، ويكفي أَنْ نوردَ دَليلاً على هذا الاضطرابِ وذاكَ الاختلافِ، المعايير المعتمَدة في عددٍ مِنَ المؤتَمراتِ، ومِنْ قبَلِ بعضِ الباحثينَ"

ثم ذكرَ جَدْولاً بيَّن فيه اختلاف الباحثين في المعايير[1]، ثم قال: "**بِدايةُ الشَّهْرِ الهِلاليّ عَسيْرَةُ التَّنبؤ والتَّحديدِ**، وما زالت معايير التَّحديدِ موْضِعَ اختِلافٍ وتَضارُبٍ بينَ الجِهاتِ العلميَةِ والفَلَكيَّةِ المختلفةِ"[2].

قال المؤلف: إذاً فما **يدَّعيه الفَلَكيّونَ** وبعضُ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ **أَنَّ الحِسابَ قَطعيٌّ** ليسَ **في هذا الأمْرِ السابِقِ** بل في حِسابِ وقتِ الاقترانِ[3] بين الشمسِ والقمرِ ونحوِه.

---

(١) الجدول الذي ذكره:

م	المؤتمر أو الباحث	المدينة	العام	المعيار: بعد الشمس عن القمر درجة	المعيار: بعد القمر عن الأفق درجة	ملاحظات
١	توحيد أوائل الشهور العربية	كويت	١٩٧٣	٧		
٢	تحديد أوائل الشهور العربية	استنبول	١٩٧٨	٨	٥	حد دانجون (٧) + ١. أرصاد كانديلي
٣	مُحَمَّد إلياس		١٩٨١	١٠،٥		حد دانجون الحقيقي المعدَّل
٤	مجمع الفقه الإسلامي	عمان	١٩٨٦	٨	٥	
٥	حميد مجول النعيمي		١٩٩٥	٥	٣	اعتمدها شوكت عودة في ١٩٩٩م
٦	المؤتمر الفَلَكيّ العربي الثاني	عمان	١٩٩٧	٦	٣	اعتبار مكة مركزاً للحساب

(٢) أوائل الشهور العربية: ص ١٧.

(٣) الاقتران: أَنْ يكون القمر على خطٍّ واحد تماماً بين الشمس والأرض، عندها يصبح القمر في طور (المحاق) واستطاع العلم الحديث حسابه بدقَّة متناهية حتى الثانية. المواقيت: ص٧.

فهذا خطؤه لا يتجاوز الدقيقةَ الواحدةَ كما مرَّ في الباب الأول[1].

وأزيدُ هذا القول تأكيداً أنَّ عُلماءَ الفلكِ لا يهمهم إلَّا الولادةَ الفَلَكيَّةَ للقمرِ، أمَّا الولادَةُ الشَّرْعيةُ فتهمُّ المسلمينَ، وأحسب أنَّها لا تؤثِّر في رحلات الفضاء، ولا بالأقمارِ الصِّناعيةِ، ونحو ذلك.

***

ثالثاً - إنَّ واقعَ الحِساب الفَلَكيِّ في مَوْلدِ الهِلالِ الشَّرعيِّ:

١- أوجبَ على المسلمينَ الالتزامَ بالحديثِ الشَّريفِ الآمِرِ برؤْيَةِ الهِلالِ إنْ أَمكَنَ، وإلَّا فعليهم إكْمالُ عدَّة الشَّهرِ ثَلاثينَ ..

ومقتضى هذا الأَمر أنَّ على المسلمينَ في كلِّ تَجمُّعٍ لهم أنْ يهبّوا إلى الفَضاءِ الرَّحْبِ لتحرِّي الهِلالَ، ولهم أنْ يستَعينوا بذَوي الخبرَةِ لمعرفَتِه حتَّى لا تزيغَ الأَبْصارُ هُنا وهناك.

ولهم أَنْ يستَعينوا أَيْضاً بالمنْظارِ، أَو بالمرقابِ (التِّليسكوب)، لأنَّ مدارَ المسأَلةِ على الرُّؤيَةِ بالعَيْنِ الباصِرَة، وما هذِه الأَداةُ إلَّا وسيلة تُمكِّنُ العيْنَ مِنْ الرُّؤيَةِ بسهولَةٍ ويُسْرٍ.

٢- وقدْ هزَّ بعض ما حملَتْهُ الفتْوى مِنْ جُمَلٍ في خُلاصَةِ الرَّأْيِ، كان مبناها على صحَّةِ الحِسابِ الفَلَكيِّ، واليَقين الذي يُزيِّنُه:

أ- فقدْ قالَتْ بأَنَّ اختلاف المسلمين في بَدءِ الصَّومِ [**مشْكِلَةٌ، مُخْجِلَةٌ**، بلْ **مُذْهِلَةٌ**].

هذا تَهويلٌ لا معنى له، لأنَّ **المشكِلَةَ** في الأَساسِ الذي يُقيْمُ عليه العُلَماءُ ذلِكَ الحِساب، و**اخْتِلافُهم** فيه هو **المخْجِلُ**، بل و**المذْهِلُ** حقّاً.

ب- وقد أَوْجَبَتْ على المسلمين **اعتمادَ الحِسابِ** الفَلَكيِّ **في الصَّومِ**، لأنهم **يعتَمِدونَه** في مواقيتِ **الصّلاة** [والصَّلاةُ أَخْطَرُ مِنَ الصَّوْمِ **بإجْماعِ الفُقَهاءِ**، وأَشدُّ **وجُوباً** و**تأكيداً**].

ومُستَندُ هذا الوجوب هو [ما وَصلَ إليهِ علمُ الفلَكِ في عصْرِنا هَذا مِنَ **الدِّقةِ** و**الاحتياطِ**].

وللوقوف على واقعِ حِسابِ مَواقيتِ الصَّلاةِ، فإنَّ مؤلِّفَ "كِتاب المواقيت" دَرَس هذِه المسأَلةَ، وأَقْوالَ الفُقَهاءِ، واختلافهم دِراسَةً مُستَفيضَةً مُحقَّقَةً[2] جاءَ فيها الآتي:

«والظَّاهِرُ للباحِثِ جَوازُ الاعتِمادِ على الحِساباتِ الفَلَكيَّةِ لِعُلُوِّ مَوْثوقِيَّتِها بتطوُّرِ العِلْمِ الحديثِ».

---

[1] المرجع السابق: ص ٦١٣-٦١٤. ويرد بالباب الأول ما ذكرته في الحاشية السابقة.

[2] ينظر ص: (٣٠٨ - ٣١٢)

ومعَ ذلك، فقد دعانا إلى أنْ تُشْرِفَ على جداول هذه المواقيت لجنةٌ ثنائيةٌ: شرعيَّةٌ وفَلَكيَّةٌ لِمُراعاةِ التأثيراتِ الجانبية، كالارتفاع عن سطْحِ البحْرِ، والابتعاد عن خطِّ الاستواءِ شَمالاً وجَنوباً..

وإنَّ الفارقَ بين الحِسابَين، هو الفارقُ بين الثِّقةِ، وعَدَمِ الثِّقةِ، وهذا ما يجعلُ القياس بين الصَّومِ والصَّلاةِ في هذِه المسألَةِ قياساً مع الفارقِ كما يُقرِّرُ عُلَماءُ الأُصولِ..

ومع هذا، فإنَّ الفتوى دعَتْنا إلى اعتمادِ الحِسابِ، والاطمئنانِ إليهِ، ودلَّتنا على أنَّ الحديثَ الشَّريفَ الذي أمَرَ برؤيَةِ الهِلالِ، وتَحرِّي مَوْلِدِه الشَّرْعيِّ، كانَ لأُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ، لا تَكْتُبُ، ولا تَحْسُبُ، بحجَّةِ أنَّنا في زَمَنٍ بلغَتْ الحِساباتُ الفَلَكيَّةُ المتَعلِّقَةُ برؤْيَةِ الهِلالِ حدَّ اليقينِ؟..

ج- وأعقَبتِ الحَديثَ الشَّريفَ: «مَنِ اقْتَبَسَ عِلْمًا مِنَ النُّجُومِ اقْتَبَسَ شُعْبَةً مِنَ السِّحْرِ»[1] بالكَلامِ الآتي: «فلا يُعقلُ أنْ يَنْهى الرَّسولُ ﷺ عن عِلْمٍ يُبيِّنُ **نِظامَ الكَونِ**، و**قدرةَ اللهِ** تَعالى، و**حكمَتَه**، و**علْمَه** المحيط في **إقامَةِ الكونِ** على **نظامٍ دقيقٍ** لا يَختلُّ، ويدخل في قولهِ تَعالى في قُرآنهِ العَظيم: ﴿**قُلِ انْظُروا ماذا في السَّمَواتِ والأَرْضِ**﴾ [يونس: ١٠١]، فليسَ لهَذا الحديثِ النَّبويِّ مِنْ مَحْملٍ إلَّا تلك الشَّعْوذاتِ، والأمورِ الباطلةِ التي خلطَ أولئكَ المنَجِّمونَ بينها وبينَ الحِسابِ الفَلَكيِّ الذي لم يكن قدْ نضَجَ، وبلغَ في ذلكَ الوقتِ مَرْتبَةِ العِلْمِ والثِّقَةِ.

وإنِّي أَقولُ:

إنَّ علْمَ الفَلكِ الصَّحيح، وما بُنيَ عليه مِنْ سياحَةٍ في الفَضاءِ، وكشوفٍ رائعَةٍ للنُّجومِ، والمجرَّاتِ، والاهتداء لنِظامِ حَرَكتِها، وترابُطِها فيما بينها حتَّى لا يسقطَ النَّجمُ الأَعْلى بِحَجْمِه الهائلِ على ما دونَه، أَوْ يصْطَدِمَ مذَنَّبٌ هائلٌ، وهو يَسيرُ في الفَضاءِ الرَّحْبِ، بأي نَجْمٍ أَو كَوْكبٍ.

كُلّ هذا، وما تمَّ اكتشافه بناءً على ذلك العِلْمِ النَّفيسِ، زادَ المؤمنينَ باللهِ ﷻ إيماناً، ويَقيناً، بدقَّةِ نِظامِ الكَوْنِ، والنَّواميسِ التي تحكمُهُ، وإحْكامِ بنائهِ. وبقدرةِ الخالِقِ جلَّ في عُلاه، وبحكمَتِهِ، كما زادَهمْ تفكُّراً، وتدبُّراً في مَلكوتِ السَّماواتِ والأَرْضِ.

فإنْ كانَ هذا هوَ المرادُ مِنْ سياقِ النَّصِّ، فَجَزى اللهُ سُبْحانَه مَنْ خَطَّ كَلِماتِهِ خيْرَ الجَزاءِ، وغَفَرَ لنا ولهُ وللمُسْلمينَ.

وأمَّا إذا سيْقَتْ هذهِ العِبارَةُ حامِلَةً الإيْماءَ إلى حَمْلِ الأُمَّةِ إلى القَبولِ بعلْمِ الفَلَكِ، وحِساباتِه في مَسْأَلَةِ إِثْباتِ الهِلالِ، كما صوَّرَتْه الفَتْوى، فواقِع علْمِ الفلَكِ في هذه المسأَلةِ لا يتَّفِقُ و**تعريفَ العلْمِ** عنْدَ العُلماءِ بأَنَّهُ: **الاعتقادُ الجازمُ المطابِقُ للواقِع** -كما في تَعريفاتِ الجُرْجانيِّ - لما فيه مِن **اضْطرابِ عُلمائه**، و**اختِلافِهم** في تَحْديدِ **المعاييرِ**، و**الأُسُسِ** التي تُبْنى عَليها ولادَةُ الهِلالِ الشَّرْعيَّةِ.

---

[1] أخرجه أحمد في مسنده رقم (٢٠٠٠) وأبو داود في الطب، باب في النجوم رقم (٣٩٠٥) وابن ماجه في الأدب، باب تعلم النجوم، رقم (٣٧٢٦)، من حديث ابن عباسٍ رضي الله عنهما.

وليسَ مِنَ الشَّرْعِ الشَّريفِ، ولا **مِنْ مَقاصِدِه** الجَليلة، **ولا مِنَ المَنْطِقِ السَّليمِ** أَنْ **يَعْتَمِدَ المسْلِمونَ الآنَ** في **مَسأَلَةِ الهِلالِ حِساباً فَلَكيّاً** عَرَفْتَ واقِعَهُ.

حتَّى إذا ارْتَقى إلى **مسْتوى العِلْمِ الصَّحيح** – وأَسأَلُ اللهَ سُبْحانَه أَنْ يَجْعَلَ ذلِكَ على يَدِ عُلَماءِ الإِسْلامِ، لأَنَّهم أَوْلى النَّاسِ بِذَلِكَ – **أَخَذْنا بِهِ، وجَعَلْناهُ** إلى **جانِبِ الحَديثِ الشَّريفِ** الآمِرِ بالرُّؤيَةِ، والواجب علينا التِزامه، عنْدَها **نَقولُ بملءِ الحَقّ**: قَدْ **أَخَذْنا بالحَديثِ الصَّحيحِ، وبالعِلْمِ الصَّحيحِ**، كقولِنا: هَذا الحُكْمُ ثَبَتَ بالكِتابِ والسُّنَّةِ .. نورٌ عَلى نورٍ، ولَيْس ذَلِكَ على اللهِ بَعزيزٍ[1].

---

(1) في أوائل أيْلول (٢٠١٧م) أَطْلعَني الأخُ الصَّديقُ المحامي الأستاذ مازن النَّهار على بحثٍ نشرَتْه (مجلَّة العربي) الكويتية في عدد (كانون الثاني/١٩٩٧م) بعنوان: «مُشْكِلَةُ هِلالِ رَمَضانَ .. وما حَلُّها؟» للدَّكتور نِضال السَّلوم، والدَّكتور كَريم مِزْيان بَحَثا فيه اختلاف علماءِ الفلكِ في المعايير المعتمدة لإِمْكانِ رؤية هِلالِ رَمضانَ، وقرارَ مؤتَمرِ اسطنبول عام (١٩٧٨م) الذي بحثَ هذه المسأَلةَ، وانتهيا إلى ما خلاصتُه:

١- رَفْضُ أيِّ شهادةٍ عندما يقرِّرُ عُلماءُ الفلكِ استحالةَ رؤيةِ الهِلالِ استحالةً مُطْلقةً، كما لو غربَ القمرُ قبلَ غياب الشَّمس بساعَةٍ ..

٢- في حال الاستحالة النسبية بالإِمْكانِ رؤية الهِلالِ بزاويةٍ تفصله عن الشَّمسِ أقل مِنْ سبْعِ درجاتٍ، أو كانت الفترة الزَّمنيةُ التي يُمكِن مُكْثُه في الأفق، فعندها يمكن إِثباتُ الرؤية بالشهادةِ شريطةَ فحصِ الشَّاهدِ وسؤالِهِ عن:

= زمَنِ رؤيَةِ الهِلالِ..
= وموقعِه مِنَ السَّماءِ.
= والاتِّجاهِ الجغرافِيِّ لمكانِ ظُهورِه، وتوجهه (أو شكله الهندسيّ) أَي:
هل قَرْناه نَحوَ الأعلى أمِ الأسفلِ؟
وهَذا يمكنُ لعُلماءِ الفلكِ معرفَته، ولهذا يُستَعان بهم لوزْنِ شَهادةِ الشَّاهدِ..
وهذا المقال عِلميٌ صِرفٌ ومُركَّزٌ، ويمكِنُ اعتِمادُه، وتعميمُه.

مصادر البحث

- الجامع الصحيح، للإمام مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به الدكتور مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق.
- الجامع الصحيح، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، بعناية مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار التراث العربي، بيروت.
- فتاوى مصطفى الزرقاء، اعتنى بها مجد أحمد مكي، دار القلم بدمشق، ط١: ١٤٢٠ هـ=١٩٩٩م.
- مواقيت العبادات الزمانية والمكانية – دراسة فقهية مقارنة، الدكتور نزار محمود قاسم الشيخ، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م.
- المسند، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م
- السنن، للإمام أبي داود سليمان الأشعث السجستاني، اعتنى به الشيخ مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا.
- سنن المصطفى للإمام ابن ماجه مُحَمَّد بن يزيد القزويني، تحقيق تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، دار الرسالة العالمية، بيروت، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- مجلة العربي (الكويتية) عدد (كانون الثاني/١٩٩٧م).

قراءات

قراءة في كتاب مقاصد المقاصد

م. عبد الوهاب محمود المصري

التراث العربي
العدد (١٤٨ - ١٤٩)/ شتاء - ربيع / ٢٠١٨

قراءة في كتاب مقاصد المقاصد

م. عبد الوهاب محمود المصري*

مقدمـــة

مصطلح «المقاصد» جمع «مقصد»، وهو يشير كما هو واضح إلى الهدف والغرض والمطوب والغايــة، ويشــير باللغــة الإنجليزيــة إلى «الإنــد»، وبالفرنســية إلى «الفيناليتيــه»، وباليونانيــة إلى «التيلوس»، وبالألمانية إلى «زفيك». أما في الشريعة الإسلامية، فالمقاصد هي الهدف، أو الأغراض، أو المطلوب، أو الغاية من الأحكام الإسلامية. ويعتبر بعض الفقهاء (كعبد الملك الجويني المتوفى عام ١٠٨٥م) أن المقاصد تكافئ المصالح».[(١)]

والمقاصد هي كذلك مجموعة من الغايات الإلهية والمفاهيم الخلقية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، مثل مبادئ العدل، وكرامة الإنسان، والإرادة الحرة، والمروءة، والعفاف، والتيسير على الناس، والتعاون الاجتماعي. فمثل هذه الغايات والمفاهيم تشكل جسراً بين التشريع الإسلامي والمفاهيم السائدة اليوم عن حقوق الإنسان، والتنمية، والعدالة الاجتماعية.[(٢)]

وقد كانت مقاصد الشريعة مدار بحث من قبل عدد من علماء الدين، كعبد الملك الجويني وأبي حامد الغزالي وأبي اسحق الشاطبي في الماضي، وعبد الله بن بيّه ومُحَمَّد الطاهر بن عاشور والدكتور أحمد الريسوني في الحاضر.

وتُعَدّ مقاصد الشريعة، في هذه الأيام، من أهم الوسائل التي يعتمد عليها الفكر الإسلامي في الإصلاح والتجديد[(٣)].

* باحث وكاتب سوري، له ثمانية كتب، وآخرها: " نقد المشروع النهضوي العربي".

(١) الدكتور جاسر عودة، مقاصد الشريعة، ترجمة عبد اللطيف الخياط، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ١٥.

(٢) الدكتور عودة، مقاصد الشريعة، المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) الدكتور عودة، مقاصد الشريعة، المرجع السابق ص ٥٣.

ومن أحدث الأدبيات الإسلامية في مجال مقاصد الشريعة، الكتاب الصادر في بيروت عام ٢٠١٣م، تحت عنوان (الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة)، لمؤلفه الدكتور أحمد الريسوني (الذي وصفه بعضهم بأنه شيخ المقاصديين)، عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ومركز المقاصد للدراسات والبحوث.

يقع الكتاب في /١٧٥/ صفحة من القطع المتوسط، ويشتمل على مقدمة وثلاثة فصول، أولها حول «مقاصد المقاصد في فهم الكتاب والسنة»، وثانيها حول «مقاصد المقاصد في الفقه والاجتهاد الفقهي»، وثالثها حول «المقاصد العملية للمقاصد». وختم الكتاب بذكر «نماذج من فقه المقاصد».

وسنقدم نحن هنا، قراءة للكتاب موجزة، نبدؤها بذكر أسباب تأليف الكتاب (حسب المؤلف)، ثم نقدم عرضاً بانورامياً للكتاب حسب فصوله، وننهي بذكر نموذج من فقه المقاصد. وسنشير داخل متن القراءة (ضمن أقواس كبيرة) إلى أرقام صفحات الكتاب التي وردت فيها الأفكار المعروضة.

هذا الكتاب...لماذا؟

يقول المؤلف: «مع تنامي الاهتمام بمقاصد الشريعة وكثرة الكلام عنها والاستمداد منها والتعليق بها في هذا العصر، تتنامى الحاجة إلى الترشيد والتسديد لهذه المقاصدية، حتى تحقق مقاصدها وفوائدها ولا تحيد عنها.

«ومن جهة أخرى، أخذت الدراسات المتعلقة بمقاصد الشريعة تتميز وتتخذ شكل علم أو تخصص علمي مستقل. ومن هنا أيضاً، أضحت الحاجة ملحّة لبيان الفوائد المتوخاة والأهداف المبتغاة من وراء معرفة المقاصد ونشر الثقافة المقاصدية، أي بيان مقاصد هذا العلم وما يقدمه من ثمرات وما يسدّه من ثغرات.

«فهذا وذاك هو ما أعنيه بعنوان هذا الكتاب: مقاصد المقاصد.

«وفي هذا السياق، تتعين كذلك الإجابة عن عدد من التخوفات والتساؤلات المثارة حول هذا «المدّ المقاصدي» وأغراضه ومآلاته، وحول تأثيراته على استقرار الأحكام والثوابت الشرعية ومنظومتها الفقهية الأصولية.

فهناك تساؤلات متوجسة يعبّر عنها كثيرٌ من الغيورين على الدين وشريعته وفقهه، ومبعث تلك التساؤلات قد يكون مجرد نفسية الركود والسكون التي تبعث عادة على الحذر والنفور من كل ما يبدو جديداً ومغايراً، وقد يرجع ذلك إلى الريبة المشروعة التي يثيرها بعض الخائضين في مقاصد الشريعة المتحمسين لها بلا حدود. ومن تلك التساؤلات:

- هل اتباع المقاصد والتعليل بها سيعيد تفسير النصوص والأحكام الشرعية على نحو جديد مغاير لما عهدناه وورثناه؟ وهل مراعاة المقاصد ستؤدي إلى تجاوز النصوص الشرعية والتفلت من سلطانها، اكتفاء بالمقاصد والمصالح، كما نجد اليوم عند بعض الكتاب والمفكرين والمفتين والمقاصديين؟ وهل الدعوة إلى الاجتهاد المقاصدي تعني إلغاء اجتهادات العلماء السابقين؟...

وما دام هذا الكتاب يرمي إلى بيان الفوائد والمقاصد المتوخاة من معرفة المقاصد، ويدعو إلى استثمارها وتعميمها، فهو مدعو للإجابة عما يقع أو يثار من تساؤلات وإشكالات في هذا الباب....

إن الفقه بلا مقاصد فقه بلا روح، والفقيه بلا مقاصد فقيه بلا روح، إن لم نقل إنه ليس بفقيه. والمتدين بلا مقاصد تدينه بلا روح، والدعاة إلى الإسلام بلا مقاصد هم أصحاب دعوة بلا روح.

«ولا يخفى على أحد أن الفرق جوهري بين الشيء حين تكون فيه روحه، وذلك الشيء نفسه حين يكون بلا روح.

«فنحن أمام حقيقة لا محيد عنها، وهي ضرورة أخذ كل شيء بروحه ومقصوده، وضرورة أخذ الشريعة وإعمالها بمقاصدها وبما تقتضيه مقاصدها، ولكن الطريق إلى ذلك تكتنفه إشكالات وتساؤلات واعتراضات، وهي التي سبقت الإشارة إليها، وهي التي أتناول ما تيسَّر منها في هذا الكتاب: مقاصد المقاصد».(ص٩ و١٠).

أولاً: مقاصد المقاصد في فهم الكتاب والسنة

في هذا الفصل بحثان.. أولهما «مقاصد القرآن الكريم»، وثانيهما «مقاصد السنة النبوية». وفيما يلي بعض من التفصيل في ذلك..

١ - مقاصد القرآن الكريم

يرى المؤلف (الدكتور الريسوني) أن مقاصد القرآن الكريم تقع على ثلاث درجات أو ثلاثة مستويات هي: مقاصد الآيات، ومقاصد السور، والمقاصد العامة في القرآن. ثم يوجز المؤلف الحديث عن المقاصد التفصيلية للآيات القرآنية ومقاصد السور، ولكنه يفصل القول في المقاصد العامة للقرآن، ويقول إنه يمكن التعرف على هذه المقاصد العامة من خلال مسلكين أو بابين:

● **المسلك الأول «القرآن يتحدث عن مقاصده»**: وفيه يتحدث المؤلف عن مقصد توحيد الله وعبادته، ومقصد الهداية الدينية والدنيوية للعباد، ومقصد التزكية وتعليم الحكمة، ومقصد الرحمة والسعادة، ومقصد إقامة الحق والعدل. (ص ص٢٥ - ٢٨).

● **المسلك الثاني «استنباط العلماء لمقاصد القرآن»**: وفيه يتحدث المؤلف عن مقاصد القرآن التي استنبطها الإمام أبو حامد الغزالي (وهي ثلاث مهمات وثلاث متمات)، والإمام عز

الدين بن عبد السلام (الذي جمعها بقوله: معظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها)، وبرهان البقاعي (الذي رأى أنها محصورة في: بيان العقائد، والأحكام، والقصص)، ومحمَّد رشيد رضا (الذي جعلها عشرة)، ومحمَّد الطاهر بن عاشور (الذي جعلها ثمانية). (ص ص ٢٩ – ٣٧).

ويلاحظ المؤلف أن العلماء المنوه بهم أعلاه لم يفردوا لمقصد « تقويم الفكر» ذكراً مستقلاً وإن كان بعضهم قد أشار إليه ضمنياً، ففصّل المؤلف الحديث عن هذا المقصد تحت العناوين التالية: ١– القرآن حجة وبرهان. ٢– الحكمة في بعدها المنهجي. ٣– لا حكم إلا بدليل. ٤– استعمال الأفئدة والحواس. ٥– منهج ضرب الأمثال. (ص ص ٣٨ –٤٥).

ويتحدث المؤلف عن «مواطن الخلل في التفكير»، تحت العناوين التالية:

١–التبعية والتقليد. ٢– اتباع الخرص والظن. ٣– التسوية بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات. (ص ص ٤٦ – ٥٠)

ثم يتحدث المؤلف عن «مقاصد القرآن»، أي «ذكر الأهمية والفائدة الإجمالية لمعرفة مقاصد القرآن الكريم»، ومنها حسب المؤلف:

١– معرفة مقاصد القرآن الكريم هي المدخل السليم إلى فهم الرسالة القرآنية الإسلامية على وجهها الصحيح.....

٢– معرفة هذه المقاصد العامة واستحضارها عند قراءة القرآن وتدبره تمكن قارئه من الفهم السليم للمعاني التفصيلية والمقاصد الخاصة....

٣– بمعرفة مقاصد القرآن يتسدد فهمنا لمقاصد السنة النبوية جملة وتفصيلاً....

٤– مقاصد القرآن هي الميزان أو المعيار الذي يجب أن نزن به أعمالنا الفردية والجماعية، وحياتنا الخاصة والعامة....

٥– مقاصد القرآن هي الميزان أو المعيار الذي لابد منه كذلك للمفسرين ومناهجهم وتفسيراتهم." (ص ص ٥٠ –٥٢).

ويلاحظ المؤلف أن « الشيخ محمَّد رشيد رضا انتقد إغراق بعض المفسرين تفسيراتهم باستقصاء الروايات والآثار ذات الصلة القريبة والبعيدة بتفسير الآية، مما يشغل الأذهان ويحجبها عن تقصي المقاصد القرآنية وتدبرها وبيانها ». (ص٥٣).

ويلفت المؤلف النظر إلى أن «من الآفات التي تقع في فهم القرآن عند غياب مقاصده عن الأذهان، تفسير بعض الآيات على أن معانيها وأحكامها تخص بني إسرائيل وأهل الكتاب وغيرهم من الأمم السابقة المذكورة فيها، أو تفسيرها بمعزل عما هو مقرر من مقاصد الشريعة وكلياتها». (ص٥٦).

وينهي المؤلف البحث في جزئية «مقاصد القرآن الكريم» بتذكيرنا بالقاعدة القائلة: «النصوص بمقاصدها» (ص٥٩).

٢ – مقاصد السنة النبوية

إذ يستذكر المؤلف أن «السنة النبوية إنما هي في المقام الأول بيان وتفصيل لما نزل به الكتاب العزيز، وهي أيضاً تأكيد لمبادئه وتطبيق لمقاصده»، يلاحظ أن «مقاصد السنة – في عمومها– هي نفسها مقاصد القرآن، فلا نستطيع أن نتحدث عن مقاصد للسنة غير التي ذكرت في مقاصد القرآن». ولذلك، يركز المؤلف كلامه في المقاصد التي تختص بها السنة وهي «مقاصدها الجزئية التطبيقية»، ويجملها في أمرين اثنين يراهما متكاملين متلازمين ولابد منها لبناء فقه سليم وإقامة تدين صحيح:

- **الأمر الأول**: التمكن من وضع السنن والأحاديث النبوية في مواضعها وما أريد بها، وفق مقاصد الشرع في كل موضوع منها.
- **الأمر الثاني**: تلافي الوقوع في تفسيرات وتطبيقات مجافية لمقاصد الشارع أو مضيفة لها، مع ما ينجم عن ذلك من تحريف وتشويه للدين. (ص ٦١–٦٢).

ويرى المؤلف أن من أكثر الأمور تأثيراً في فهم معاني الأحاديث والتصرفات النبوية وتحديد ما وراءها من حكم ومقاصد أمرين هما: معرفة المقام الذي صدر عنه الحديث النبوي، ومعرفة سبب ورود الحديث وسياق مخرجه. وفيما يلي بعض التفصيل في ذلك...

آ – في معرفة المقام الذي صدر عنه الحديث النبوي:

يلاحظ المؤلف أن «تصرفات رسول الله ﷺ لم تكن تصدر عن صفة واحدة، وإنما كانت تصدر عن صفات ومقامات متعددة في أنواعها وأغراضها، مختلفة في دلالاتها ومقتضياتها».. فهو كان يتصرف بصفته رسولاً نبياً، وهو بشر لا ينفك عن الطبيعة البشرية ومقتضياتها. وهو كذلك ابن بيئته وواحد من قومه وعشيرته، وقد كان إماماً وقائداً لأتباعه، وقائداً ميدانياً في المعارك الحربية، وكان يتولى القضاء والفصل في المنازعات، وكان يستشار في أمور شخصية، وكان يستشفع به الناس، وكان يبدي رأيه في أمور دنيوية صرفة. ولذلك، يقرر المؤلف أنه « حينما نقرأ وننظر في تفاصيل ما رواه الرواة عن النبي ﷺ، من سنن وأحاديث وتصرفات، ونريد فهم معانيها ومقاصدها وأخذ أحكامها ومقتضياتها، يجب أن نستحضر كل الصفات والمقامات النبوية، ونبحث ونميز عن أيها صدر الحديث النبوي والتصرف النبوي». (ص٦٤).على أن معرفة الصفة التي صدر الحديث عنها وبمقتضاها قد تكون ميسورة وواضحة(...) وهناك الحالات المحتملة التي يحتاج تمييزها إلى تبين وتبيين، ويحتاج إلى أدلة وقرائن(...) وهناك حالات ورد فيها التمييز الصريح عن رسول الله ﷺ نفسه

(...). ومن التصرفات النبوية التي تحتاج إلى نظر وتمييز، لما يكتنف طبيعتها من خفاء والتباس. ويضرب المؤلف المثال عن كل حالة من هذه الحالات المذكورة. (ص ص ٦٤-٧٠).

ثم يتحدث المؤلف عن اختلافات العلماء في مسألة تمييز مقامات التصرفات النبوية ودلالاتها المختلفة، ويورد، على سبيل الأمثلة، آراء ابن قتيبة الدينوري، والشهاب القرافي، وابن قيم الجوزية، وشاه ولي الله الدهاوي، ومُحَّد الطاهر بن عاشور، ويخلص إلى القول: «مادامت السنن النبوية على هذا النحو من التنوع والتفاوت في مقامات صدورها، ومراتب لزومها وعمومها، فمعرفة أحكامها ومقاصدها ومواضع تنزيلها، تحتاج –حتماً– إلى معرفة الصفة التي صدر عنها كل حديث وكل فعل نبوي». (ص ٧٥).

ب – في معرفة سبب ورود الحديث وسياق مخرجه

يقول المؤلف: شأن أسباب الورود للسنة النبوية، هو – إجمالاً – كشأن أسباب النزول للقرآن الكريم، فهي أختها ونظيرتها (...) ومن المعلوم أن نصوص السنة النبوية شديدة الارتباط والاندماج مع سياقاتها الظرفية وأسباب ورودها. ولكننا نجد هنا مفارقة غريبة.. وهي أن العناية بأسباب الورود ومراعاتها في فهم الأحاديث واستنباط أحكامها، هما أقل بكثير جداً مما عليه الحال مع أسباب النزول وتحكيمها في التفسير (...) وإذا كانت الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات كما يقول الشاطبي بحق، فإن الغفلة عن أسباب الورود وعن المقام الخاص بكل حديث، تؤدي إلى كثير من الاضطراب في الدين والحرج على المسلمين، وهو ما أوقع في مشكلات كثيرة لم تزل تُعْنِت الخلق وتشجي الخلق على حد تعبير ابن عاشور، وهو القائل أيضاً: «قد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله ﷺ فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها». (ص ٧٦و٧٧).

ثم يورد المؤلف، على سبيل المثال، اختلافات العلماء حول حديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لا تتراءى ناراهما»، وحديث «إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل». (ص ص ٧٧-٨١).

ثانياً: مقاصد المقاصد في الفقه والاجتهاد الفقهي

يرى المؤلف أن «علاقة المقاصد بالفقه هي تماماً كعلاقة الروح بالجسد؛ فالمقاصد هي الروح التي تسري في كل فقه حي، والفقه هو الجسم والوعاء الذي تسري فيه المقاصد وتفعل من خلاله فعلها. فالفقه الحق الحي هو الذي تجري المقاصد في عروقه (...) وأما الذي يتعامل مع الفقه ويستعمله دون استحضار روحه، فهو يوشك أن يفسده أو يقتله، تماماً كما يفعل المتطبب المتطفل بأبدان العباد وأرواحهم». (ص ٨٥).

وفي هذا الفصل (الثاني) محاولة بيان لأوجه العلاقة بين الفقه والاجتهاد الفقهي من جهة، ومقاصد الشريعة من جهة أخرى، وهو في مبحثين.. المبحث الأول: المقاصد والاجتهاد. والمبحث الثاني: اعتبار المقاصد في الاجتهاد الفقهي (وجوهه ومراحله). وفيما يلي بعض التفصيل في ذلك..

١ – المقاصد والاجتهاد

يستذكر المؤلف أن «الشاطبي جعل شروط المجتهد مجتمعة في أمرين هما: معرفة المقاصد أولاً، وحسن تنزيلها واستعمالها في مواضعها ثانياً».(ص ٨٧). ثم يقول المؤلف: «إن ابن عاشور حصر مجال اجتهاد المجتهدين في أدلة الشريعة في خمسة، وأكد أنها كلها تحتاج إلى مقاصد الشريعة، وهذه المجالات الاجتهادية هي:

آ – فهم النصوص الشرعية بحسب ما تقتضيه قواعد اللغة واصطلاحات الشرع فيها.

ب – مقارنة المعنى المستنبط، مع غيره من أدلة الشريعة وأحكامها، للتحقق من التوافق بينه وبينها، فيؤخذ دون إشكال، أو يظهر نوع من التعارض، فيُعْمَل عندئذ على التوفيق أو الترجيح.

جـ – قياس ما لا حكم له في الشرع على نظيره المنصوص على حكمه، بعد التعرف على علته.

د – الحكم فيما يجد من حوادث غير منصوص على حكمها، وليس لها في الشرع نظير تقاس عليه.

هـ – النظر فيما لم تظهر حكمة الشرع فيه، وتصنيفه ضمن الأحكام التعبدية غير المعللة، أو اكتشاف علته ومقصوده، لإلحاقه بالأحكام المعقولة المعللة». (ص ٨٧و٨٨).

«وبعد ابن عاشور –أو بجانبه– حمل راية المقاصد والاجتهاد المقاصدي (كما يلاحظ المؤلف) العلامة المفكر علال الفاسي. وهو يرى أن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع ثانوي أو مرجع خارجي يرجع إليه للاستئناس به إلى جانب مصادر التشريع الأصلية، بل هي من صميم تلك المصادر، وهي المصدر المحوري الثابت فيها (...) ومن جوامع كلم الفاسي في هذا الباب: الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام».(ص٨٨ و٨٩).

ويضيف المؤلف: «وفي زمننا هذا، نهض لهذا المسلك فنهض به العلامة عبد الله بن بيّة فأبدع وأمتع، وخاصة في المبحث الرابع من كتابه «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه»، وهو المبحث الذي سماه: الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها (...). والخلاصة من كلام الشيخ ابن بيّه أن المقاصد لا غنى عنها للفقيه ولا للأصولي، بل إن الفقيه لا يمكن أن يترشح لمرتبة الاجتهاد حتى يكون مقاصدياً».

إن القضية الأساس هي (حسب المؤلف): «استحضار المقاصد على الدوام»، وهو يقول في ذلك: «يلزم الفقيه والمجتهد والمستنبط أن يكون مستحضراً على الدوام أن كل شيء في الشريعة له مقصوده ومرتبط بمقصوده وتابع له. فسواء تعلق النظر بلفظ من ألفاظ الشريعة أو نص من نصوصها أو قاعدة من قواعدها أو حكم من أحكامها، مستخرج منها، أو مُخرَّج على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد للشارع مرعية ومطلوبة، لا تستقيم الأمور بدون اعتبارها، فهذا هو لب اللباب ومفتاح الباب. وعلى قدر النقص في معرفة المقاصد بمختلف مستوياتها، أو على قدر النقص في استحضارها واعتبارها، يكون الخلل والزلل في الاجتهادات والاستنباطات».(ص ٩١).

ولمزيد من التوضيح، يتحدث المؤلف عن ثلاثة مستويات أو ثلاث دوائر يجب اعتبارها كلها:

١ – دائرة المقاصد الكلية العامة.

٢ – دائرة المقاصد الخاصة (أو الوسطى).

٣ – دائرة المقاصد الجزئية. وفيما يلي بعض من التفصيل في ذلك..

- **في الدائرة الأولى: دائرة المقاصد الكلية العامة**

يقول المؤلف: مجمل المقاصد العامة للشريعة لا يخرج عن جلب مصالح العباد: الفردية والجماعية، المادية والمعنوية، الحالية والمالية، الظاهرة والخفية، الدنيوية والأخروية. ومعلوم أن جلب المصالح يستدعي ويستلزم درء المفاسد التي تعارضها أو تؤدي إلى الإضرار بها. ولذلك فكل مصلحة تُجلَب، توجد في مقابلها مفسدة أو مفاسد تُرفع. فهذه هي مقاصد الشريعة في مجملها وعمومها.

«ثم تندرج في هذه الدائرة العامة مقاصد كلية كبرى، ومن أبرزها الضروريات الخمس: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وإنما اعتبرت هذه الضروريات الخمس مقاصد كلية، لأن غيرها من المقاصد والمصالح الشرعية مندرج فيها أو متفرع عنها أو خادم لها. ثم تأتي بعدها (من حيث شدة الضرورة لا من حيث العموم والسعة) مقاصد عامة أخرى، كإقامة العدل، وعمارة الأرض وحفظ الأمن والوئام وتزكية النفوس، وإخراج المكلفين من سلطان الهوى والشهوة إلى سلطان الشرع والعقل».(ص ٩٢و٩٣).

- **في الدائرة الثانية: دائرة المقاصد الخاصة**

المراد بالمقاصد الخاصة حسب المؤلف: «المقاصد المرعية في مجال معين من المجالات التشريعية، فتكون لأحكام الشرعية في هذا المجال مبنية على مراعاة تلك المقاصد وحائمة حول تحقيقها وخدمتها، كأن نقول مثلاً: مقاصد العبادات هي تعظيم الخالق سبحانه، والارتباط الدائم بين العبد وربه، وتزكية النفوس وتغذية القلوب. فأحكام العبادات أساسها ومناطها تحقيق هذه المقاصد».(ص٩٣)

- **في الدائرة الثالثة: دائرة المقاصد الجزئية**

المقاصد الجزئية هي حسب المؤلف: كل حكم من أحكام المسائل الجزئية على حدة. فمقاصد الأحكام الجزئية منفردة، هي أيضاً مما يدخل في مسمى «مقاصد الشريعة»، بل هي الأساس الأول الذي من خلاله –وبواسطة الاستقراء والربط لجزئياته– نتوصل إلى معرفة المقاصد العامة والمقاصد الخاصة.

والحكم الشرعي الواحد قد يكون له مقصد واحد، كالأمر بالإشهاد في العقود وبعض المعاملات، مقصوده التوثيق المانع من التجاحد والتنازع، وكالحث على نظر الخاطب إلى من يريد خطبتها، ومثله نظر المخطوبة إلى خاطبها، مقصوده حصول الميل والرغبة والقبول قبل الإقدام على الزواج...

ومعلوم أن المقاصد الجزئية تندرج حتماً في دائرة المقاصد الخاصة. وهما معاً (أي الجزئية والخاصة) مندرجان في دائرة المقاصد العامة، فالمقاصد الخاصة تتشكل من المقاصد الجزئية، والمقاصد العامة تتشكل من المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية معاً.

ويخلص المؤلف في جزئية دوائر المقاصد إلى القول: «وكل هذا يجب على المجتهد الإحاطة به واستحضاره واعتباره».(ص ٩٤ و٩٥)

٢ – اعتبار المقاصد في الاجتهاد الفقهي (وجوهه ومراحله)

يقول المؤلف: «كثير ممن يتحدثون عن مراعاة المقاصد وعن الأخذ بها في الاجتهاد الفقهي، ينحصر الأمر عندهم في مراعاة المقاصد العامة والاستئناس بها في التوجيه والترجيح عند الحاجة. والحق أن اعتبار المقاصد في الاجتهاد والاستنباط لا ينحصر في مراعاة الضروريات الخمس ونحوها من المصالح والمقاصد الشرعية العامة ذات الصلة بالحكم المراد تقريره، بل يتمثل ويتجلى في وجوه وحلقات عديدة، أعرض أهمها في ما يلي:

آ – التحقق من مقصود النص الشرعي، أي تحري المعنى المقصود بالنص، وهل هو ما يلوح من ظاهر ألفاظه، أو غير ذلك.

ب – تحري معرفة الحكمة والمصلحة المقصودة من وراء الحكم المنصوص، لمراعاتها في الاستنباط والقياس والتنزيل.

جـ – النظر في ما يظن مقصداً وليس بمقصد، لنفيه وإسقاط اعتباره وتأثيره.

د – التمييز بين ما هو مقصود لذاته وما هو مقصود لغيره، لوضع كل منهما في موضعه.

هـ – مراعاة «المقاصد العامة» للشريعة عند كل تطبيق جزئي، حتى يكون موافقاً لها، غير متناف معها.

و – مراعاة «المقاصد الخاصة» بالمجال التشريعي الذي تنتمي إليه مسألة البحث .

ز – مراعاة مطلق المصالح المرسلة، التي جاء الشرع بحفظ أجناسها وأصولها.

ح – ترتيب الحكم ودرجته، على قدر المصلحة أو المفسدة.

ط – مراعاة المقاصد عند إجراء الأقيسة.

ى – اعتبار المآلات والعواقب».(ص ٦٧ و٩٨)

ثالثاً – المقاصد العملية للمقاصد

يقول المؤلف: «الدين منهج علم وعمل معاً، والعمل فيه هو بيت القصيد. وعلى هذا الأساس، فالعلوم المنبثقة من الدين والخادمة له لابد من أن تكون ذات مقاصد عملية ومردودية عملية. فالعلم لا يطلب لذاته وبدون فائدة أخرى من ورائه(...) والعلم –أي علم– إنما هو لإنتاج العمل وتقويمه. ولذلك قالوا: العلم إمام العمل، فعلم ليس وراءه عمل إنما هو عطالة ومضيعة للوقت، والشرع لا يرد به ولا يقبله (...) ومقاصد الشريعة ليست استثناء من هذا، فهي إنما تطلب لتسديد العلم وترشيد العمل معاً، أي إنها لخاصة العلماء ولعامة المكلفين. وقد تقدم في الفصلين السابقين (الأول والثاني) بيان الأهمية والمردودية العلمية للمقاصد. وفي هذا الفصل (الثالث) بيان لجوانب من الأهمية والمردودية العملية للمقاصد، وهو في مبحثين.. الأول عن المقاصد وترشيد السياسة الشرعية، والثاني عن المقاصد وترقية التدين لعموم المكلفين».(ص ص١٢٩–١٣٠)

١ – احتياج السياسة الشرعية إلى مقاصد الشريعة

السياسة الشرعية هي حسب المؤلف: «كل اجتهاد أو عمل يتعلق بتدبير الشؤون العامة للناس، ويرمي إلى جلب المصالح لهم أو تكثيرها، ودرء المفاسد عنهم أو تقليلها».(ص١٣٣). وهي بعبارة أخرى للمؤلف: «التدبير الأمثل للمصالح العامة، بما يحقق مقاصد الشريعة وما يتلاءم معها».(ص١٣٥).

وتشمل السياسة الشرعية حسب المؤلف، في مقدمة ما تشمله، الوظائف والمجالات الآتية:

١ – وضع الضوابط المنظمة لتولي الحكم وممارسته، بناء على قاعدة (وأمرهم شورى بينهم).

٢ – اختيار ولاة الأمور وبناء المؤسسات العامة، وفق ما تتطلبه المصلحة وتقتضيه القواعد المعتمدة لذلك.

٣ – اعتماد الأنظمة والتدابير والصيغ التنفيذية لأحكام الشريعة.

٤ – اعتماد التشريعات الاجتهادية اللازمة في مختلف مجالات الحياة.

٥ – إقامة فروض الكفايات وما تتطلبه، كالتعليم والصحة والقضاء والحسبة والجهاد.

٦ – إقامة النظام القضائي.

٧ – حفظ الأمن الداخلي.

٨ – تدبير السياسات والعلاقات الخارجية.

٩ – إقامة المصالح الاقتصادية والخدمات الاجتماعية.(ص ١٣٥).

ويضيف المؤلف: إذا تأملنا هذه الوظائف والمجالات وما يندرج فيها، وما تتطلبه من تدبير وتيسير، وجدناها محكومة بسمتين بارزتين هما:

- اعتمادها الواسع على الرأي والتجربة والملاءمة المرنة للظروف المتغيرة.
- قيامها على جلب المصالح ودرء المفاسد.(ص ١٣٥)

ويُعْلِمنا المؤلف أن ما يعنيه أكثر من هاتين السمتين هو: «كون السياسة الشرعية تعتمد بالدرجة الأولى على تقدير المصالح والمفاسد لجلب الأولى ودرء الثانية، أي أن مرجعيتها هي مقاصد الشريعة وموازينها».(ص١٣٦).

ثم يلاحظ المؤلف أن: «الناظر في ما يصدر اليوم باسم الشريعة والسياسة الشرعية من آراء وفتاوى، ومن مواقف وتصرفات، يقف على وجوه عديدة من الخلل والقصور، ترجع إلى ضحالة العلم بمقاصد الشريعة وعدم اعتبارها في هذا الباب، وتؤكد حاجة الفكر السياسي والممارسة السياسية الإسلامية إلى مزيد من الوعي المقاصدي والنظر المقاصدي».(ص ١٣٧).

ويضيف المؤلف: «لذلك، لابد لي من التعريج على بعض الحالات من هذا القبيل، وضرب أمثلة لها، وأدرج ذلك كله تحت قاعدة جامعة هي: الأمور بمقاصدها وعواقبها».(ص ١٣٨).

ويختم المؤلف هذه الجزئية عن «احتياج السياسة الشرعية إلى مقاصد الشريعة» بشرح مثالين.. أحدهما عن «صلح الحديبية»، وثانيهما عن «تولي المناصب الحرجة في ميزان المصالح والمفاسد». (ص ص ١٣٦-١٤٦).

٢ – المقاصد وترقية التدين لعموم المكلفين

تحت عنوان «قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام»، يقول المؤلف: منذ القديم، يُعبّر بعض العلماء عن مقاصد الشريعة وحكمها بـ «أسرار الشريعة» أو «أسرار التكليف»(...) وحديثاً، نجد بعض الكتّاب يعبرون عن المقاصد بفلسفة الشريعة أو فلسفة التشريع الإسلامي، بمعنى أن المقاصد تشكل الأسس العميقة والمرامي البعيدة والمعاني الناظمة الحاكمة للتشريع في الإسلام. فالذي يدرس مقاصد الشريعة إنما يدرس فلسفة الإسلام في التشريع، أو فلسفة التشريع في الإسلام، ولا مشاحة في الاصطلاح. غير أن إطلاق وصف «الأسرار» أو «اسم الفلسفة» على مقاصد الشريعة، قد

يوهم – أو يعزز الوهم– بأن علم المقاصد عبارة عن علم نظري نخبوي بعيد الأغوار، يخوض في شؤون «السماوات السبع وما أظللن، والأرضين السبع وما أقللن، والرياح وما ذرين»، وأنه لذلك لا يستطيع الوصول إليه والاستفادة منه سوى عِلْيَة العلماء والمفكرين، القادرين على سبر الأغوار وكشف الأسرار. ومن هنا، وجب التذكير والبيان بأن الشريعة –مهما قيل عن مقاصدها وأسرارها وفلسفتها– إنما جاءت مخاطبة لعموم الناس، ومعالجة لهموم الناس، فلا جرم أن معرفة أحكامها ومقاصدها ستكون في متناول الناس، ويستفيد منها ويعمل بها عامة الناس.(ص ١٤٧ و١٤٨).

ثم يتساءل المؤلف: «هل معرفة مقاصد الشريعة هي أيضاً في متناول عامة الناس؟». ويجيب هو نفسه قائلاً: الحقيقة أن فهم المقاصد والإلمام بها هو الأسهل –أو الأقل صعوبة– ضمن بقية العلوم والمعارف الإسلامية؛ فالمقاصد أسهل من الفقه ومسائله وأحكامه الدقيقة، وأسهل من علم أصول الفقه وعلم الكلام باصطلاحاتهما ومباحثهما الموغلة في التجريد، وأسهل من علم مصطلح الحديث بشروطه وعلله وجرحه وتعديله، وهي أسهل بكثير من علوم اللغة العربية كلها، وخاصة علم النحو الذي نتعلمه ونحن بعد في المرحلة الابتدائية....

فأحكام الشريعة ومقاصدها ليست من قبيل علم الباطن والمضنون به على غير أهله، وليست من العلوم الذهنية الموغلة في الخصوصية، كما هو شأن المنطق والفلسفة والتصوف الفلسفي ونحوها من «علوم الخواص»، وليست كذلك من قبيل علم الكلام الذي يستدعي الخوض فيه «إلجام العوام» عنه، خوفاً عليهم من متاهاته ومنزلقاته، بل هي أحكام ومعان لجميع المكلفين، ويستفيد منها جميع المكلفين، كل بحسب قدره وجهده، ولذلك فهي لابد من أن تكون قابلة للإفهام والتقريب إلى الأفهام، وحتى ما هو منها عميق الغور بعيد المنزع، فهو قابل للتيسير والتذليل والتقريب.

«وبناء عليه، فأحكام الشريعة ومقاصدها:

- يمكن دراستها وتدريسها بأعلى المستويات، وهو مستوى العلماء والدارسين المتخصصين بلغتهم ومصطلحاتهم وتدقيقاتهم واستدلالاتهم.
- يمكن عرضها وتعليمها بمستوى متوسط، يناسب طبقة المتعلمين والمثقفين أمثال الطلبة الجامعيين غير المتخصصين.

ويمكن عرضها وتوضيحها بمستوى أدنى من ذلك وأيسر، وهو مستوى عامة الناس، ممن لهم همة واهتمام».(ص ١٤٩و١٥٠).

ثم يقرر المؤلف أن العمل على تقريب المقاصد ونشر ثقافتها بين عامة الناس، يجد أسوته في عدد من علمائنا الذين ألفوا كتباً بغرض تقريب ما هو بعيد وتيسير ما هو عسير، من العلوم والمعارف النقلية والعقلية، فكيف بمقاصد الشريعة التي ليست –في مجملها– لا بالبعيدة ولا بالعسيرة؟

«ومن المؤلفات التي وضعها أصحابها لغرض التسهيل والتقريب:

١ – الموطأ، للإمام مالك بن أنس.

٢ – تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزّي الغرناطي.

٣ – التيسير والتسهيل لفهم مدارك التنزيل، لعبد الحكيم الأفغاني». (ص١٥١و١٥٢).

ثم يتحدث المؤلف عن «فوائد المقاصد لعموم المكلفين»، فيجملها مقتبسة عن قطب الدين القسطلاني تحت العناوين التالية:

١ – الوقوف على حكمة الله في شرائعه.

٢ – زيادة الإقبال على العمل والتحصيل.

٣ – التسديد والترشيد للأعمال»(ص ص ١٥٦-١٦٢).

نموذج من فقه المقاصد

يثبت المؤلف (الدكتور الريسوني) في آخر كتابه نماذج من فقه المقاصد مأخوذة من كتاب « لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب » لمؤلفه ابن راشد القفصي، ومنها ما يلي:

قال رحمه الله عن مقاصد التكاليف والعبادات:

اعلم – وفقنا الله وإياك – أن الفقهاء الأصوليين يسمون الأحكام الخمسة الأول: أحكام تكليف، وهي في الحقيقة أحكام تشريف، وبيانه أن الله تعالى خلق الإنسان من جسم كثيف وروح ملكي شريف، وأنزل الأمراض الجسمانية، وأنزل لها الدواء، وحرك داعية الأطباء التي تعرف الدواء وكيفية المداواة.

قال الإمام فخر الدين – رحمه الله: في هذا الجسم خمسة آلاف منفعة، وإزاء كل منفعة مرض، وإزاء كل مرض دواء، فمداره على خمسة عشر ألفاً. ثم إن الله تعالى أنزل الأمراض الروحانية وأنزل لها الدواء، وبعث الرسل – عليهم الصلاة والسلام– ليعرّفوا الناس تلك الأمراض وكيفية أدويتها، فالأمراض النفسية هي المعاصي، فإنها تُسَود القلب وتُصيره مظلماً كرباً، والعبادات صقال لمرآة

القلب، ورأس الأمراض الجسمانية أكل الشهوات، وأصل الدواء الحمية، وأصل الأمراض النفسية اتباع الهوى، وأصل المداواة مخالفته.

«إذا علمت ذلك، فالعبادات هي أدوية لأمراض القلب، وإن الله تعالى أنزلها رحمة للعباد، وصقالاً لمرآة قلوبهم، ليتوصلوا بذلك إلى محل أُنسه، وسكنهم في حظيرة قدسه. قال الشيخ أبو مدين ﷺ: الذكر مع حضور القلب ينوّره، فإذا عرفت ذلك عرفت أن الله تعالى لم يأمر عباده بالعبادات إلا ليشرفهم بها لا لاحتياجه إليها، فإنه لا ينتفع بها ولا يتضرر بالمعاصي، وقد وقعت فتيا بالديار المصرية في تارك الصلاة إن تاب هل يلزمه قضاؤها أو لا؟ فأفتى بعض الفقهاء بالسقوط عملاً بقوله ﷺ: «التوبة تَجُبُّ ما قبلها».، وأفتى عز الدين – رحمه الله بوجوب القضاء، لأن التكاليف تشاريف، وإنما يسقط عنه إثم التأخير خاصة». (ص ١٦٣و١٦٤).

آخــــر الكلام

مناسبة حروف العربية لمعانيها .... أ.د. محمد عطا موعد

التراث العربي
العدد (١٤٨ -١٤٩)/ شتاء - ربيع / ٢٠١٨

مناسبة حروف العربية لمعانيها

أ.د. محمّد عطا موعد*

تهدف هذه الكليمات إلى إطلالة يسيرة على طرف ساحر من أطراف هذه اللغة، في زمن عزّت فيه العربيّة على أبنائها؛ فلاقت على أيديهم الهجران والصدود، ولو أنهم عرفوا طرفاً من أسرارها ما صدّوا عنها البتة، ذلك أن المعضلة الكبرى في رأيي لإعراض أبنائنا عن العربيّة هو جهلهم بأسرارها، فلو قدّر لهم أن يقفوا على أطراف من سحرها وبيانها لأدركوا جانباً من جمالها ورونقها وألقها، وهذا الذي أرمي إليه هنا، وهذا الذي أعرضه لست أوّل من خاض فيه، فقد أبداه نديّا رخيّا أبو الفتح عثمان بن جني في خصائصه، وعنه أسوق هذه الكليمات.

قال ابن جني: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ونَهْج مُتْلِئِب[١] عند عارفيه مأموم . وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبرَّ بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذُونها عليها . وذلك أكثر ممّا نقدّره، وأضعاف ما نستشعره.

من ذلك قولهم: خَضِم وقَضِم. فالخَضْم لأكل الرَّطْب؛ كالبِطّيخ والقِثّاء وما كان نحوهما من المأكول الرَطْب. والقَضْم للصُلْب اليابس، نحو قضِمتِ الدابَّة شعيرها، ونحو ذلك. وفي الخبر: قد يُدْرَك الخَضْم بالقَضْم، أي قد يدرك الرخاء بالشدّة، واللين بالشَظَف... فاختاروا الخاء لرخاوتها للرَّطْب، والقافَ لصلابتها لليابس؛ حَذْواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث"[٢].

فالضاد والميم؛ ينتهي بهما كلا اللفظين، ولكن اختلاف الحرف الأول جعل لكل لفظ معنى مختلفاً عن الآخر، فـ(الخضم): للرطب الطري، والرطب الطريّ يناسبه الرّخو من الحروف؛ لهذا كان حرف الخاء أنسب للفظ، على حين أن (القضم) هو لليابس، واليابس يناسبه الصلب من الحروف؛ لهذا كان حرف القاف أنسب للفظ، فهذا ما وقع التناسب في أوّله.

---

(١) أي: مطّرد صحيح .

(٢) انظر: الخصائص ٢/١٥٧-١٥٨.

ومما وقع التناسب في آخره قوله: "ومن ذلك قولهم : النضح للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح؛ قال الله سبحانه: ﴿ **فيهما عينانِ نضّاختان**﴾ [الرحمن ٦٦] فجعلوا الحاء – لرقّتها – للماء الضعيف، والخاءَ – لغِلَظها – لما هو أقوى منه"[(١)].

فالنون والضاد يبدأ بهما كلا اللفظين، ولكنّ اختلاف الحرف الأخير أسبغ على كل لفظ معنى غير الذي في الآخر؛ فـ (النضح) ينتهي بالحاء؛ فجعلوا الحاء وهي حرف يسبغ الرقة على اللفظ للماء الضعيف، على حين أن (النضخ) ينتهي بالخاء، والخاء حرف يسبغ القوة للفظ، فكان النضخ أقوى من النضح من حيث جرس اللفظ.

ولعلّ قائلاً يقول: كيف تكون الخاء في (خضم) حرفاً ضعيفاً، على حين أنها في (نضخ) حرف قوي؟.

الجواب عن ذلك هو أنّ ابن جني هنا يلمح مناسبة الحرف لصوت للفظ، ولذا كانت الخاء في (الخضم) تناسب الصوت الخفيف الضعيف، على حين أنها في (النضخ) تناسب صوت نضخ الماء، وهو صوت إن قُورن بصوت (النضح) كان أقوى، وأنسب للفظ.

ومنه أيضاً ما ساقه ابن جني فقال: " ومن ذلك القَدّ طُولاً، والقطّ عَرْضاً. وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعا له من الدال . فجعلوا الطاء المناجِزة لقطع العَرْضِ؛ لقربه وسرعته، والدالَ المماطِلة لِما طال من الأثَر، وهو قطعه طولا"[(٢)]

ومن ذلك قولهم : قَرَتَ الدمُ، وقرِد الشيء، وتقرّد، وقَرَط يَقْرُط. فالتاء أخفت الثلاثة، فاستعملوها في الدم إذا جَفّ؛ لأنه قَصْد ومستخَفّ في الحِسّ عن القَرْدَد الذي هو النِبَاك في الأرض ونحوها . وجعلوا الطاء – وهي أعلى الثلاثة صوتاً – (للقِرط)[(٣)] الذي يسمع . وقرِد من القِرْدِ؛ وذلك لأنه موصوف بالقِلّة والذِلّة قال الله تعالى:﴿**فقلنا لهم كونوا قِرَدَة خاسئِين**﴾ [البقرة٦٥].."[(٤)].

ومما وقع التناسب في وسطه: "قولهم: الوَسِيلة والوَصِيلة، والصاد –كما ترى – أقوى صوتاً من السين؛ لما فيها من الاستِعلاء، والوَصِيلةُ أقوى معنىً من الوسيلة . وذلك أن التوّسل ليست له عِصْمة الوصل والصلةِ؛ بل الصلة أصلها من اتصال الشيء بالشيء ومماسَّتِه له، وكونه في أكثر الأحوال بعضاً له، كاتّصال الأعضاء بالإنسان، وهي أبعاضه ونحو ذلك. والتوّسل معنى يضعف

---

(١) انظر: الخصائص ١٥٨/٢.

(٢) انظر: الخصائص ١٥٨/٢.

(٣) يقال: قرط الكراث: قطعة في القدر، والقرط يسمع له صوت؛ إذ كان قطعًا وشقًّا.

(٤) انظر: نفسه.

ويصغر أن يكون المتوسِّل جزءا أو كالجزء من المتوسَّل إليهِ . وهذا واضح . فجعلوا الصاد لقوّتها، للمعنى الأقوى، والسين لضعفها، للمعنى الأضعف.

ومن ذلك قولهم: (الخذا) في الأُذُن، (والخذأ: الاستخذاء) فجعلوا الواو في خذواء – لأنها دون الهمزة صوتاً – للمعنى الأضعف . وذلك أن استرخاء الأذن ليس من العيوب التي يُسبّ بها، ولا يُتناهى في استقباحها . وأما الذلّ فهو من أقبح العيوب، وأذهبها في المزْراةِ والسبّ، فعبّروا عنه بالهمزة لقوّتها، وعن عيب الأذن المحتمل بالواو، لضعفها. فجعلوا أقوى الحرفين لأقوى العيبين، وأضعفَهما لأضعفهما.

ومن ذلك قولهم: قد جفا الشيء يجفو، وقالوا: جفأ الوادي بغُثَائه[1]، ففيهما كليهما معنى الجفاء؛ لارتفاعهما؛ إلا أنهم استعملوا الهمزة في الوادِي لِمَا هُناك من حَفِزه، وقوّة دفعه.

ومن ذلك قولهم صعِد وسعِد . فجعلوا الصاد – لأنها أقوى – لما فيه أثر مشاهَد يُرىَ، وهو الصعود في الجبل والحائط، ونحو ذلك. وجعلوا السين – لضعفها – لما لا يظهر ولا يشاهَد حِسّا، إلا أنه مع ذلك فيه صعود الجَدّ، لا صعود الجِسم؛ ألا تراهم يقولون: هو سعيد الجَدّ، وهو عالي الجَدّ، وقد ارتفع أمره وعلا قَدْره. فجعلوا الصاد لقوّتها، مع ما يشاهَد من الأفعال المعالَجة المتجشَّمِة، وجعلوا السين لضعفها، فيما تعرفه النفس وإن لم تره العين، والدلالة اللفظية أقوى من الدلالة المعنوية.

فإن قلت: فكان يجب على هذا أن يكون الخذا في الأُذن مهموزاً، وفي الذلّ غير مهموز؛ لأن عيب الأُذن مشاهد، وعيب النفس غير مشاهد، قيل: عيب الأذن وإن كان مشاهداً، فإنه لا علاج فيه على الأُذُن، وإنما هو خمول وذبول، ومشقّة الصاعد ظاهرة مباشِرة معتدّة متجّشمة، فالأَثر فيها أقوى، فكانت بالحرف الأقوى – وهو الصاد — أحرى"[2].

وقد عقّب الدكتور صبحي الصالح على ذلك قائلاً: " وإذا كان علماء العرب قد استشهدوا بالأمثلة السابقة على القيمة التعبيرية للحرف الواحد، وهو صوت بسيط يقع في أول الكلمة تارة، وفي وسطها تارة أخرى، وفي آخرها أحياناً، فما جاؤوا بشواهدهم تلك سدى، ولا ألقوا بها جزافاً، بل اعتقدوا أنّ في تقديم ما قُدّم منها، وتأخير ما أُخّر، وترتيبها على نحو معين، أسراراً مدهشة يعجب الباحث اليوم كيف تنبهوا إليها واستنبطوها، ويكاد يسلّم بها ولو استشعر فيها الكثير من التكلف.

---

[1] يقال: جفأ الوادي غثاءه يجفأ جفأ: رمى بالزبد والقذى.

[2] انظر: الخصائص٢/١٦٠-١٦١.

فهذا ابن جني يؤكد "أنّ في تقديم ما يضاهي أول الحدَث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسط ما يضاهي أوسطه، سَوْقاً للحروف على سَمْتِ المعنى المقصود، والغرض المطلوب". ويمثل لذلك بالمواد (بحث) و(صدّ) و(جرّ)، ونكتفي باللفظة الأولى (بحث)، فالباء فيها لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكفّ على الأرض، والحاء فيها تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاءُ للنفث، والنّبث للتراب، وهذا أمر تراه محصلاً، فأي شبهة تبقى بعده؟ أم أي شك يعرض على مثله؟

والآن، فَلْتختلط هذه الأحرف ولتمتزج، وَلْتُقَلَّبْ في تركيب ثلاثي تقاليبُها العقلية الستة المحتملة، وَلْيُنْظَرْ في النهاية إلى الحرف الواحد من أحرفها، حيثما كان موضعه منها، على أنه صوت ما يزال بسيطاً له دلالته التعبيرية الخاصة، وليستطرِفِ الباحثون ما استنتجه علماؤنا من أمر هذه اللغة التي لا يكاد يُعْلَمُ بعدُها، ولا يُحاط بقاصيها، فما برح هذا الحرف البسيط ـ كما يتصورون ـ يوحي بمعناه الذاتي من خلال صوته وإيقاعه!

ومن أوضح الأمثلة على هذه الظاهرة اللغوية العجيبة ما ذكره ابن جني من "ازدحام الدال، والتاء، والطاء، والراء، واللام، والنون، إذا مازجَتْهُنَّ الفاءُ على التقديم والتأخير، فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوَهْنِ والضعف ونحوهما" (١٦٦/٢). أما شواهده على ذلك ففيها ما نرضاه ولا يسعنا ردُّه، كالشيء التالف، والشيخ الدالف (الضعيف)، والدَّنِف المريض، والفتور للضعف، والطَّفْل للرخص، وهو ضد الشّثْن.

وسائرها بعد ذلك إلى التكلف أقرب، وذلك في الألفاظ التي تطورت معانيها بطريقة من طرق المجاز، كالطَّلِيف والظليف (المجّان) وليست له عصمة الثمين، والطُّنُف، لما أشرف خارجاً عن البناء وهو إلى الضعف، لأنه ليست له قوة الأساس والأصل، والنَّطَف (العيب) وهو إلى الضعف، والتنوفة وذلك لأن الفلاة إلى الهلاك، ألا تراهم يقولون لها مَهْلِكة؟ والطَّرَفْ لأنّ طرف الشيء أضعف من قلبه وأوسطه، والفرد لأن المنفرد إلى الضعف والهلاك، والفارط (المتقدم)، وإذا تقدم انفرد، وإذا انفرد هلك، ومنه الفُرات لأنه الماء العذب، وإذا عَذُبَ الشيءُ مِيلَ عليه ونِيلَ منه، والرَّديف، لأنه ليس له تمكُّنُ الأول، والتَّفْلُ للريح المكروهة، فهي منبوذة مطروحة، والفلتة لضعف الرأي؛ وفتل المغزل لأنه تَثَنٍّ واستدارة، وذاك إلى وَهْيٍ ضُعْفة، والفَطرُ الشقّ، وهو إلى الوهن .

وواضح أن ابن جني يعوّل في هذه الأمثلة، طبيعيّها ومتكلفها، على حرف الفاء، فهو الذي أفاد بقيمته التعبيرية الخاصة معنى الوهن والضعف لدى ممازجته الدال والطاء والراء واللام والنون. ولئن جاءت صورة هذه الممازجة أنماطاً من التقاليب الستة المعروفة في "الاشتقاق الكبير"، إنّها مصادفة محض لم يقصد إليها ابن جني، وإلا لسلك هذا المثال في باب "الاشتقاق الأكبر" الذي

يعني هو به القلب اللغوي الشائع في "الاشتقاق الكبير" ، ولكننا نجده إنما سلك هذا في باب "إمساس الألفاظ أشباه المعاني"، وكأنه يومئ إلى أنه شاهد على وجود العلاقة الذاتية الطبيعية بين اللفظ ومدلوله، أو بعبارة أدق: بين صوت الحرف البسيط وقيمته البيانية"[١].

وقد يقول قائل: إنّ هذا الذي ساقه ابن جني لا يجري على اللغة كلّها، والجواب عن ذلك تراه في قول أبي الفتح: "الآن قد أنَّستك بمذهب القوم فيما هذه حاله، ووقفتك على طريقه، وأبديت لك عن مكنونه، وبقي عليك أنت التنّبُه لأمثاله، وإنعام الفحص عمّا هذه حاله، فإنني إن زدت على هذا مَللت وأمللت . ولو شئت لكتبت من مثله أوراقاً مِئين، فأْبَهْ له ولاطِفه، ولا تَجْفُ عليه فيعُرِضَ عنك ولا يَبْهأ[٢] بك"[٣].

وبعد فهذا جانب يسير يُبدي طرفاً من جمال العربيّة يغيب عن كثير من أبنائها الذين لو قدّر لهم أن ينظروا إليها بهذه العين لألفوا فيها من جوانب الرقة والإحساس والنّداوة والطّلاوة وهو ما يجعلهم يقفون على مواضع من سحرها وألقها؛ وعندئذٍ لن تكون جفوة بينهم وبينها.

***

المراجع:

١. الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: مُحَّد علي نجّار، دار الكتب المصرية، بلا تاريخ.

٢. دراسات في فقه اللغة للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة عشرة، أيّار ٢٠٠٤م.

[١]-انظر: دراسات في فقه اللغة ١٤١، وما بعدها، وانظر: الخصائص٢/١٦٣-١٦٨ .

[٢] بهأ بالشيء: أنس به.

[٣] انظر: الخصائص٢/١٦٨.

At'Turath Al-Arabi

A quarterly magazine issued by Arab Writers Union in Damascus
Issue No. 148-149, Winter - Spring 2018

Arab writers union

Damascus – MazzehAutostrade
P.O. Box 3230
Fax: 6117244
Tel: 6117240-6117241-6117242-6117243
E-mail: aru@net.sy
ttp://www.awu.syh
correspondence is to the care of the Editor in chief

Annual subscriptions

Members of Arab Writers Union		400 S.P
Inside syria	individuals	1600 S.P
	Establishment	2000 S.P
Arab countries	individuals	10000 S.P or 200 $
	Establishment	10000 S.P or 250 $
Other countries	individuals	10000 S.P or 300 $
	Establishment	15000 S.P or 350 $





Quarterly Magazine Issued By Arab Writers Unio
Issue No. (148-149), Winter - Spring 2018

(250) ل.س داخل القطر
(350) ل.س خارج القطر

دمشق - أوتستراد المزة - مقابل قصر العدل